

115



معالم على طريق تحديث الفكر العربي

تأليف

د. معن زيادة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

115

معالم على طريق تحديث الفكر العربي

تأليف

د. معن زيادة



يوليو 1987

المحتوى

تقديم

بعض هذا الكتاب كتب عل ضؤ مصباح الزيت والشموع، فالخدمات والمرافق العامة في لبنان، ومنها الإنارة بالكهرباء، لم تعد منتظمة كما كانت، فلقد فعلت الحروب الصغيرة والكبيرة المتتالية فعلها فوق أرض الوطن الصغير. ونحن لا نقول هذا لنبرر بعض الهفوات والثغرات التي نجدها في الكتاب، وهي مما يوجد عادة في أكثر الكتب، وإنما نقوله لنؤكد أن كل ما حصلنا عليه من مكتسبات وكل ما حققناه من إنجازات في ميدان التحديث مهدد بالخطر. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو ظاهرة واضحة في لبنان، فإننا نستطيع أن نراها، ولو بدرجات أقل، في أكثر من مكان في الوطن العربي الكبير.

والواقع أن معركة العرب مع التخلف من أجل التقدم، لم تزل على أشدها، وقد خسرها لبنان، مؤقتا على الأقل، ولم يعد فيه من صفات الحداثة والتقدم إلا بعض المظاهر الكاذبة، إضافة إلى حداثة الأسلحة وتقدمها، وهي أسلحة لا تستخدم لحماية الوطن وتقدمه، ولهذا فهي ترتد عليه وعل قضيته.

لم تزل قضية التقدم والتحديث قضية العرب الأولى، وستبقى كذلك لفترة طويلة من الزمن، وهي قضية متداخلة مع عدة قضايا أخرى، مثل قضية الاستقلال والتحرر والعدالة والوحدة. إلا أن الضغط لإجهاض جهود العرب التحديثية ما زال مستمرا، بل إنه يتزايد يوما بعد يوم. ونحن نشهد

على الساحة العربية اليوم اكثر من حرب واحدة تستنزف طاقات العرب وتربك جهودهم وتعرقل مسيرتهم. وكل هذا ضد جميع القضايا العربية ولا سيما قضية التقدم والتحديث، لأنها القضية التي تلخص مجمل قضاياهم- لأن التحديث والتقدم لا يكونان دون الاستقلال الحقيقي والتحرر الفعلي- ولأن التحديث لا يكون إلا مع العدالة بأوسع صورها وأعمق معانيها-ولأن التحديث لا يكون إلا عبر مشروع عربي وحدوي ونهضوي شامل، وكل ما عدا ذلك جهود محدودة الأفق والنتائج.

مرَ الفكر العربي الحديث بثلاث مراحل رئيسة: مرحلة التأسيس والتأصيل وهي مرحلة امتدت على مدى القرن التاسع عشر كله تقريبا، ورغم فشل المشروع النهضوي في هذه المرحلة، لأسباب خارجية أولا تمثلت بتدخل الاستعمار المباشر، ولثغرات داخلية تمثلت بإهمال القوى الشعبية، فإن ما رافقه من إنجازات ومكاسب كان له الدور الأول في إرساء الفكر العربي الحديث على قواعد ثابتة، وأهم ما في هذه المرحلة أنها كانت ممهدة للمرحلة الثانية من مراحل هذا الفكر العربي: مرحلة ظهور الفكر القومي.

في هذه المرحلة الثانية، التي بدأت متداخلة مع المرحلة الأولى في الربع الأخير من القرن الماضي، وشغلت النصف الأول من القرن العشرين، وجاوزته إلى نهاية الستينات وبداية السبعينات، انطلق الفكر العربي وصاغ مشروعا توفرت فيه كل مقومات المشروع النهضوي الحديث، كما توفرت له فرص وقوى وإمكانات عديدة، فتوضحت معالم الطريق، ولاحت في الأفق بوادر الأمل.. . . إلا أن المشروع انتهى إلى الفشل أيضا بسبب الضغوط الخارجية والثغرات التنظيمية والسياسية.. . . وقد تلاها مرحلة ثالثة وهي المرحلة الراهنة التي يمكن وصفها بأنها مرحلة انحسار، يسودها التخبط بين مشاريع تحديثية وطنية-قطرية محدودة الأفق والنتائج كما ذكرنا، وهيمنة أيديولوجيات معادية للتحديث عموما وغير قادرة على استيعاب أهميته وضرورته.

في هذا الكتاب نعرض لقضية التحديث والفكر والثقافة المحدثين، ونتناول المرحلة الأولى من مراحل الفكر العربي الحديث، والشروط التي أنتجتها، ونقف عند هذه المرحلة لأن المرحلة الثانية تتسع حتى أنها تحتاج

إلى كتاب مستقل على الأقل، نأمل أن ننصرف له في المستقبل القريب.

١ المجتمع الحديث والعقل الحديث

أولا: تمهيد

التطور البشري والتقدم الإنساني هما عبارة عن سلسلة طويلة متصلة الحلقات، كان آخرها ما نسميه بالعصرنة أو المعاصرة، وهي حلقة مترتبة على حلقة سابقة تسمى عادة بالحداثة، وهي تعني دخول المجتمع في نمط جديد من الحياة يستلزمه ما جرى في العالم من تطورات علمية وصناعية واقتصادية وسياسية واجتماعية وغير ذلك. والحداثة والمعاصرة خطوتان في مرحلة واحدة من مراحل الإنسانية، هي المرحلة التي بدأت مع العصور الحديثة وما زالت، ولا نعرف ما هي الخطوة الثالثة في هذه المرحلة، وما ستؤول إليه، وكيف ستنتهي هذه المرحلة، وما سيأتي بعدها. ففي توجه الحضارة الإنسانية اليوم إيجابيات وسلبيات تجعل بعض الباحثين الاجتماعيين يميلون إلى التفاؤل في حين تشوب رؤية آخرين درجات مختلفة من التشاؤم. ولكن الكل مجمع على أن المرحلة الراهنة هي واحدة من المراحل المهمة في تاريخ الإنسانية، والبعض يرى أنها ثالثة مرحلتين سابقتين مهمتين.

1-مرحلة انبثاق الحياة الإنسانية على سطح الأرض وقيام المجتمعات البدائية منذ آلاف السنين.

2-ومرحلة ظهور الثقافات أو التجليات الحضارية المتقدمة، وهي ما يطلق عليه البعض اسم الحضارات، كالصينية والفرعونية والبابلية والإغريقية والعربية وغيرها.

وقد صبت هذه التجليات جميعها في مجرى واحد تمهيدا لبدء المرحلة الراهنة مرحلة حضارة العلم والتكنولوجيا.

ولما كان التطور البشري والتقدم الإنساني سلسلة واحدة، فإن المرحلة الأخيرة أو الراهنة لم تكن لتقوم لولا قيام المراحل السابقة، وما تضمنته كل مرحلة من حلقات وخطوات. وقد يتبادر إلى الذهن أن السلسلة المشار إليها هي أشبه ما تكون بالطريق الصاعد ليس فيه تعرجات أو التواءات، أو هي أشبه بالبناء المتصاعد كل طبقة فيه تقوم على ما قبلها، وأن ما بعدها قائم عليها، وليس الأمر كذلك، ففي ظل عصر العلم والتكنولوجيا الراهن، وفي ظل العصور الحديثة التي بدأت منذ عدة قرون من الزمان، نجد مجتمعات غير عصرية بل وغير حديثة، كما نجد تجمعات بشرية بدائية، ورغم هذا فإن وصف التقدم البشري بأنه سلسلة متصلة الحلقات يظل صحيحا. صحيح أن بعض حلقات السلسلة تتداخل فتتقدم هنا وتتأخر هناك، وصحيح أن السلسلة قد تتقطع وتتوقف المسيرة بالنسبة لهذا الشعب أو ذاك، إلا أننا إذا نظرنا إلى تراث الإنسانية نظرة كلية وشاملة فإننا نجد أن المسيرة واحدة، وأن السلسلة متصلة، رغم ما يشوبها من تقطع وتوقف تارة، ومن انتكاس وتراجع تارة أخرى.

ومهما يكن من أمر، فبدءا من القرن الخامس عشر ظهرت بعض التحولات في أوروبا الغربية أدت إلى قيام حركة ضخمة من الثورات الفكرية والاجتماعية انعكست نتائجها على كل أوروبا بل وعلى العالم بأسره، وقد أطلق على مجمل هذه الحركة بكل ما رافقها من أحداث-كالإصلاح الديني، والثورة الصناعية، وانتزاع زعامة العالم القديم من العرب، والثورتين الأمريكية والفرنسية، وقيام الدول القومية وغير ذلك كثير-اسم النهضة الأوروبية. وقد كانت حركة النهضة الأوروبية هذه خطوة ضرورية لخطوة لاحقة من خطوات المرحلة الراهنة وهي ما يطلق عليه اسم الثورة العلمية

والتكنولوجية.. فقد أفادت أوروبا والعالم الغربي عموما من علوم السابقين، ولاسيما العرب الذين كانوا سدنة العلم والثقافة والحضارة في العصور الوسطى. وكان هؤلاء بدورهم قد أفادوا من علوم غيرهم ولاسيما الإغريق.... وكان الإغريق قد أفادوا من غيرهم. وهكذا.... وقد توفرت لأوروبا ظروف خاصة إضافة إلى وراثتها علوم السابقين ومنجزاتهم الثقافية والحضارية، كما كانت قد توفرت للعرب ظروف خاصة قبل ذلك وللإغريق قبل العرب. ويبدو أن التراكمات الحضارية كانت قد بلغت درجة عالية، فعندما وجدت الظروف الملائمة تحولت إلى حركة هائلة كانت بداية مرحلة جديدة لها خصائصها المميزة.

وإذا كان يحلو للأوروبيين، والغربيين عموما، أن يقللوا من دور الثقافات الأخرى والشعوب المتعددة التي اضطلعت بأدوار أساسية في مسيرة العالم الحضارية، فإن هذا لا يعني أن ما أطلق عليه اسم الحضارة الغربية هو إرث أوروبي أو غربي يقتصر على القارة الأوروبية وعلى ما يسمى بالعالم الغربي، لا من حيث مصدره والعوامل التكوينية التي ساهمت فيه، ولا من حيث نتائجه التي تتعدى أوروبا والعالم الغربي لتشمل العالم بأسره. وعلى كل حال فإن مسيرة التحديث التي سميت بالأوروبية وبالغربية، لأنها بدأت في أوروبا والغرب وانطلقت منهما، لم تعد مسيرة تعني الغربية (والأوروبية)، ولم تعن اقتباس النموذج الأوروبي، أو زرع هذا النموذج في أماكن مختلفة من العالم، كما أنها لم تعد تعني الأخذ بنمط واحد من الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية عموما، كما ساد في فترة من الزمان، ولاسيما أثناء المد الاستعماري في القرن المنصرم.

لقد اسهم سعي الشعوب إلى التحديث مع رغبتها في المحافظة على شخصيتها وهويتها وقناعتها بحقها في الاستقلال ونضالها من أجل ذلك، في سقوط مفاهيم الغربية والأوربية والأمريكية بعد ذلك، وتبلور مفهوم الحداثة ثم مفهوم المعاصرة بدلا منها. كما أسهم انشطار أوروبا إلى شرقية وغربية، وقيام الثورة البولشفية ونهجها مسيرة تحديثية مختلفة عن مسيرة أوروبا الغربية في التخلي عن فكرة النمط التحديثي الواحد. ولاشك في أن نجاح بعض الشعوب في الحصول على استقلالها وتقديم أنماط جديدة- من الحياة السياسية والاقتصادية الحديثة وإدخال تجارب تحديثية غير

أوروبية أو غربية على العالم قد اسهم في تمييز مفهوم التحديث عما اختلط به من مفاهيم الأوروبية والغربية والأمريكية وما شابهها.

إلا أن هذا لا يعني أن مسيرة التحديث في العالم قد تخلصت من جميع أنماط التشويه، فبعد زوال الاستعمار القديم الذي كان عاملا أساسيا من عوامل تشويه مفهوم التحديث في العالم غير الأوروبي، وبعد قيام الإمبريالية ظهرت أنماط جديدة من تشويه عملية التحديث في العالم النامي تجلت في ضروب التبعية بأشكالها المختلفة السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها. ولاشك في أن المركزية الأوروبية، ومن ثم المركزية الغربية كانتا، ومازالتا، عاملين من عوامل الضغط باتجاه تحريف عملية التحديث ومفاهيمها وتوجيهها لمصلحة الغرب.

وإذا كان علماء الاجتماع وفلاسفة التاريخ في الغرب يدركون الصلة الوثيقة بين حركة النهضة الأوروبية وما سبقها من إنجازات قدمتها الشعوب والثقافات غير الأوروبية، كالصينية والهندية والعربية بوجه خاص، فإن أكثر هؤلاء يشدد على العناصر الإغريقية والمسيحية في أصول هذه النهضة، ويقلل من أهمية العناصر الأخرى، ولا يعطيها إلا دورا ثانويا في التمهيد لقيام الحداثة ومن ثم المعاصرة.

ففي دائرة المعارف البريطانية مثلا، نقرأ أن الحضارات السابقة للنهضة الأوروبية ولاسيما العربية والهندية والصينية قدمت إسهامات لا بأس بها تمهيدا للنهضة، إلا أن النمط الثقافي الغربي كان فريدا في قدرته على خلق نمو ذاتي مكثف بنفسه. فالمعرفة لم تأخذ شكل العلم الاختباري الذي يدرك منطقيا إلا في الغرب. ولم تعرف التكنولوجيا العلمية ولا الاقتصاد الموجه نحو الإنتاج إلا في الغرب[*] وإذا كان هناك من خلاف في وجهات النظر، فإن هذا الخلاف يدور حول ما إذا كانت هذه الفرادة الأوروبية والغربية تعود لبعض القيم الخاصة في الثقافة والتراث الأوروبيين، ولاسيما نزعة الفردية، أم أن ذلك يعود لنمط الحياة الاجتماعية ولاسيما لتراث المدينة-الدولة الذي عرفته أوروبا منذ ما قبل الميلاد، وفي حين أن البعض يركز على القيم الفردية الغربية والأخلاقية والدينية الخاصة في تعليله لظهور الحداثة في الغرب، فإن البعض الآخر يركز على بعض خصائص البنى السياسية والاقتصادية التي عرفها الغرب في تعليله لظهور هذه

الحداثة.

وقد يجمع البعض بين القيم الأخلاقية والدينية وخصائص المدينة الأوروبية كما يفعل ماكس فيبر Max Weber الذي يذكر قيمة العمل في الأخلاق البروتستانتية إلى جانب تعداده لخصائص المدينة الأوروبية ولاسيما دور الحرفيين والتجار في المدن الأوروبية في العصور الوسطى.(*1)

إلا أننا إذا تفحصنا هذه النظريات وجدنا أنها اجتهادات تحاول أن تجد تفسيرا لظهور الحداثة في المكان والزمان اللذين ظهرت فيهما.

وما يمكن أن يؤخذ عليها أنها جميعا من وحي نزعة المركزية الأوروبية، أو المركزية الغربية التي تقلل من شان العالم غير الأوروبي وغير الغربي. فمما لاشك فيه أن تراكم الإنجازات الحضارية مع توفر شروط ملائمة هو الذي أدى إلى ظهور الحداثة وقيام المرحلة الحضارية الراهنة، أما الجزم بأن ذلك لم يكن ممكنا إلا في أوروبا والغرب وبتأثيرهما، ففيه تشكيك بمسيرة التطور والتقدم الإنسانيين. وعلى كل حال فلسنا هنا في معرض التفصيل في عوامل ظهور الحداثة ونهوضها والرد على النظريات المختلفة في هذا الميدان، فما يعنينا هنا ليس الرد على هذا الموقف أو ذاك في تعيين العوامل التي أدت إلى قيام النهضة الأوروبية، وبالتالي الدخول في العصور الحديثة، بقدر ما نحن معنيون بتحديد دعائم المجتمع الحديث ومعالمه، وبتحديد خصائص الحداثة والمعاصرة بعد ذلك.

إلا أنه لابد من رفض التفسيرات والتأويلات العنصرية والعرقية والمتحيزة التي تسهم في تشويه مفهوم الحداثة ومسيرتها في العالم غير الغربي.

ولابد لتحديد معالم المجتمعات الحديثة هنا من الاكتفاء بالمعالم العامة لهذه المجتمعات. والوقوف عند ما هو عام دون الدخول في التفاصيل، وذلك لأسباب منها: أنه ليس ثمة نمط واحد من المجتمعات الحديثة، بل هناك أنماط متعددة تجمعها بعض المعالم المشتركة، وتفرقها اختلافات فكرية وأغراض استراتيجية اقتصادية وسياسية وعسكرية. ومنها أننا معنيون هنا بتحديد هذه المعالم لغرض محدد وهو البحث في تحديث فكرنا العربي ومجتمعاتنا العربية. فنحن هنا نقتصر على ما يخدم هذا الغرض المحدد قبل غيره.

ثانيا: معالم المجتمع الحديث

۱-وأول ما نعرض له في نطاق تحديد معالم المجتمع الحديث هو العلم والتكنولوجيا باعتبارهما يشكلان العامل الأساسي المحدد لهذا المجتمع. إنهما العنصر الفاعل الأول. والعلم هنا ليس أي ضرب من ضروب المعرفة بل هو تلك المعرفة القائمة على التجربة الحسية وعلى الوقائع المادية الملموسة. والعلم بهذا المعنى هو غير تلك المعرفة الحدسية أو الفلسفية، وغير المواقف الأيديولوجية والدينية التي قوامها الإيمان لا العلم بالمعنى الضيق. وهذا العلم هو في الواقع العامل الأساسي في عملية التغيير الاجتماعي المتواصلة. فمنهجية عملية التغيير قائمة عل منهجية العلم، فإذا كانت منهجية العلم هي وضع فرضيات مؤقتة قابلة للتغيير وفق قواعد معينة، فإن ما يترتب على هذه المنهجية العلمية من تغيير دائم ونتائج متجددة ينعكس على الحياة الاجتماعية بأسرها. يضاف إلى ذلك أن الحركة العلمية تفرض مناخا من الحرية لا تقوم للعلم قائمة بدونه. ذلك أن التدخل في مسيرة العلم وفي نتائجه يعني ضرب تلك المسيرة وتعطيلها. فإذا كان العلم والتغيير الدائم أو التطور صنوين، فإن العلم والحرية صنوان أيضا، وقد أكدت أحداث التاريخ ذلك. وقد أشرنا أدناه[*2] في معرض حديثنا عن خصائص الإنسان المحدث والعصري إلى التفكير العلمي والتغيير والحرية كخصائص ملازمة لهذا الإنسان.

والتكنولوجيا كالعلم عامل حاسم في تحديد صورة المجتمع الحديث، وإذا كان العلم يفرض نتائجه على الفرد والمجتمع حتى بات الفرد والمجتمع في صيرورة دائمة بسبب نتائج العلم المتطورة، فإن التكنولوجيا تفرض ظلها على الإنسان محددة نمط حياته ونظاميه الاجتماعي والاقتصادي، بل أن التكنولوجيا ترسم معالم ثقافة الإنسان، فإذا كانت التكنولوجيا التي يتعامل معها الإنسان بدائية مثل اعتماده على القوس والسهم في الصيد وحصوله على رزقه، فإن حدود عالم هذا الإنسان بما فيها الحدود الفكرية، تظل محصورة في دائرة ضيقة، أما إذا كانت التكنولوجيا التي يتعامل معها الإنسان متطورة ومتقدمة فإنه من الطبيعي أن تتسع آفاق عالمه. فالتكنولوجيا هي تطوير وامتدا د لأعضاء الإنسان وحواسه وقدراته، وهي بهذا المعنى تصب مباشرة في نفس الإنسان ووعيه وتجربته، وهي من جهة أخرى عامل

حاسم في فرض أنماط جديدة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وبالتالي الثقافية والفكرية(*3).

وإذا كان العلم وسائر ضروب النشاط العقلي خاصين بالإنسان، فإن التكنولوجيا خاصة به أيضا. وقد عرف البعض الإنسان بأنه الحيوان التكنولوجي، باعتباره الحيوان الوحيد القادر على اصطناع الآلات واستخدامها. وقد كان للعلم والتكنولوجيا الكلمة الأولى في صياغة المجتمعات الحديثة، فقد أدى تراكم المعرفة العلمية وتراكم المنجزات التكنولوجية المرتبطة بالحركة العلمية إلى دخول الإنسانية في مرحلة جديدة من مراحل حياتها، بدأت بتلك الحركة الهائلة المعروفة بالنهضة الأوروبية وما زالت مستمرة. وقد انعكست نتائج العلم والتكنولوجيا على المجتمعات الحديثة وأسهمت في صياغة أنماط جديدة من النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

2-وثاني ما نعرض له من معالم في المجتمعات الحديثة ظهور أنظمة اقتصادية جديدة، وأنماط إنتاج مستجدة مرتبطة بهذه الأنظمة. فقد اسهم التطوران العلمي والتكنولوجي واختراع الآلة البخارية في ظهور النظام الاقتصادي الرأسمالي على أنقاض نظم اقتصادية أخرى أهمها النظام الإقطاعي، وقد أدى هذا بدوره إلى ظهور تناقضات اجتماعية وإلى فرز طبقي جديد كان من نتائجه قيام ثورات اجتماعية وظهور نظريات اقتصادية جديدة، وفلسفات سياسية مرتبطة بها، وانشطار أوروبا إلى غربية وشرقية لكل منهما نظامها الاقتصادي الخاص وفلسفتها السياسية والاجتماعية المتميزة.

ومع هذا فإن النظام الاقتصادي للكتلة الشرقية والنظام الاقتصادي للكتلة الغربية يشتركان في بعض الخصائص وهي من معالم الحداثة التي يشارك فيها المعسكران. فبالإضافة إلى الدقة والإتقان في الإنتاج، والتوجه نحو الاكتفاء الذاتي، وإقامة شبكة علاقات اقتصادية عالمية، فإن من معالم النظام الاقتصادي في المجتمع الحديث التوجه نحو المكننة، وخلق أنماط جديدة من الإنتاج، واستيعاب مستجدات تفرضها التطورات العلمية والتكنولوجية.

يضاف إلى ذلك الاستخدام المتزايد للطاقة والإفادة من مستجدات

تكنولوجية أكثر فعالية في جمع النشاطات الاقتصادية. ومن الطبيعي أن يؤدي هذا إلى تقدم الصناعة وغلبة الطابع الصناعي على المجتمع، وتوفر المزيد من السلع وارتفاع مستوى الدخل القومي نتيجة زيادة الإنتاج، والتسويق الخارجي والبحث الدائم عن أسواق جديدة ولا سيما في العالم غير المصنع. وهذا بدوره يؤدي إلى انقسام العالم إلى قسمين جديدين منتج ومستهلك.

إلا أن أهم ما يميز النظم الاقتصادية في المجتمعات الحديثة-إضافة إلى التصنيع والمكننة، والإفادة من التكنولوجيا المتطورة والمتقدمة-التخطيط الاقتصادي وازدياد دور الدولة، وحلول المؤسسات الكبرى كالشركات والتعاونيات ذات الإدارة الجماعية والمشتركة محل المؤسسات الحرفية الصغيرة، وانتهاء وجود المؤسسات الصغيرة والحرفية القائمة على المبادرات الفردية إلا في حدود ضيقة تخضع للتخطيط الاقتصادي الأوسع، والذي يكاد يكون شاملا لكل مرافق الحياة الاقتصادية.

ومن أخطر التطورات التي طرأت على الأنظمة الاقتصادية المزيد من تداخل النظام الاقتصادي مع التوجهات السياسية والأغراض الاستراتيجية، وحيازة التسلح على نصيب كبير من الاهتمام والعناية، ودخول الاقتصاد حلبة سباق التسلح وتوازن الرعب بين الكتلتين الكبيرتين، وانجرار الدول والمجتمعات المختلفة إلى هذه الحلبة الخطيرة.

3-وثالث ما نعرض له في تحديد معالم المجتمعات الحديثة هو طبيعة الأنظمة السياسية في هذه المجتمعات، فقد كان من نتائج التطورات الاقتصادية التي عرفتها أوروبا مع بداية العصور الحديثة قيام البرجوازية الأوروبية، وسعي هذه البرجوازية إلى انتزاع بعض الامتيازات من الأسر الملكية من جهة ومن الكنيسة من جهة أخرى. وقد أدى هذا كله إلى قيام ثورات ضد امتيازات الملوك والكنيسة على حد سواء. وقد أدى نجاح هذه الثورات إلى تأسيس أنظمة سياسية بديلة للأنظمة السياسية التي عرفتها القرون الوسطى. وكان أهم معلم من معالم هذه الأنظمة السياسية نزع الطابع الإلهي عن سلطة الملوك، بعد فصل الدين عن الدولة. فقد كان الملوك يعتبرون أن سلطتهم من سلطة الكنيسة وبالتالي من سلطة الله، فجاءت الثورة البروتستانتية ثم جاءت الثورة السياسية لتضع حدا نهائيا لإضفاء طابع القداسة على الدولة، وللتقليل من تداخل الدين بالسياسة

إلى الحدود الدنيا الممكنة. ولم يعد للدين الدور السابق في السياسة، وكان الاقتصاد قد تحرر من التأثيرات والتداخلات الدينية قبل ذلك.

وقد ظهرت ثورة البرجوازية الأوروبية الأولى وكأنها ثورة تثبيت الحقوق المدنية للمواطن، وثورة تثبيت الطابع القومي للسلطة السياسية، ومن هنا كانت أهم صفة من صفات أي نظام سياسي حديث أنه نظام سلطة الشعب، وقد يأتي التعبير عن سلطة الشعب هذه عبر الأنظمة الديموقراطية الغربية، أو عبر أنماط أخرى من التعبير عن سلطة الشعب والجماهير. فالخلاف حول طريقة المشاركة في السلطة لا يخرج الأنظمة السياسية الحديثة على اختلافها عن كونها أنظمة سلطة الشعوب وحقوقها في مقابل ما عرفته العصور الوسطى الأوروبية وغير الأوروبية من النظر إلى الدولة على أنها تعبير عن الإرادة الإلهية، وبالتالي إلى خروج المحكومين من دائرة النظام السياسي بمعنى بقائهم على هامشه.

وتتصف الأنظمة السياسية الحديثة إضافة إلى ما سبق بالوعي السياسي المتزايد للمواطنين واعتناقهم لنظريات وفلسفات سياسية مستجدة. إلا أن الصفة الأهم لهذه الأنظمة أنها أنظمة تلعب فيها الشخصية القومية والهوية القومية دورا كبيرا، ولا سيما في مراحل التحديث الأولى كما حدث في أوروبا إبان نهضتها الأولى، وكما يحدث اليوم في العالم الثالث الذي تسعى شعوبه إلى التحديث حيث أصبحت القومية العامل الأول والقوة الدافعة الأساسية باتجاه التحديث.

يبقى أن النظام السياسي الحديث يستطيع أن يستوعب التغييرات المستجدة المترتبة على طبيعة عالمنا الحديث، فكلما ازداد هذا النظام حداثة ازدادت قدرته على استيعاب هذه التغيرات دون أن يؤدي ذلك إلى قيام تناقضات وأزمات تعطل مسيرة المجتمع.

4-وآخر ما نعرض له من معالم المجتمعات الحديثة هو نمط العلاقات الاجتماعية في هذه المجتمعات، فمن المعروف أن روابط القربى والنسب والدم تكتسب أهمية بالغة في جميع المجتمعات البدائية والمجتمعات غير المحدثة، أما في المجتمعات الحديثة فإن هذه الروابط تكتسي أهمية أقل حيث يحل الولاء للمجتمع وللمؤسسات فيه محل الولاء للقبيلة والبطن والفخذ والأسرة.

وهذا لا يعني أن هذه الروابط تموت وتندثر نهائيا،إلا أن أهميتها تقل إلى حد بعيد. ففي ظل الأفكار السياسية والولاء لهذه الأفكار، وفي ظل روابط العمل والصداقة، تخف أهمية روابط النسب إلى حد بعيد، ولا يصمد من هذه الروابط إلا الأسرة بمعناها الضيق، وعلاقات القربى والنسب التي تدعمها ولاءات سياسية، أو فكرية، أو مصالح مشتركة، أو روابط عمل، أو ما يشبه ذلك كالصداقة وغيرها والمهم في هذا أن المجتمعات الحديثة تسعى أن تكون مجتمعات معلمنة ومعقلنة على كافة المستويات الاجتماعية بما فيها من قيم وعادات وأدوار ومؤسسات وتجمعات. وإذا كانت بعض المجتمعات الحديثة قد فشلت في هذا المضمار بدرجة أو بأخرى فإن هذا لا يجعل الأنظمة المجتمع العشائرية والقبلية أفضل من الأنظمة الاجتماعية الحديثة. وعلى كل حال فإن الأنظمة الاجتماعية والروابط التقليدية لا تستطيع الاستمرار في الازدهار في ظل الحياة العصرية والحديثة.

يحتاج الحديث إلى علاقات اجتماعية، وإلى تراكيب اجتماعية تستطيع أن تستوعب التغيير الدائم والمستجدات المتواصلة، وتواجهها دون صعوبات تذكر ودون تعرض المجتمع ومؤسساته للاضطراب والتزعزع.

وهذا بدوره يستلزم ظهور نمط من المواطن يتمتع بشخصية مستقلة يسيرها العقل قبل العاطفة، وقد أشرنا قبلا إلى الكثير من معالم هذه الشخصية عند حديثنا عن خصائص الإنسان العصري، ولا نحتاج هنا إلى مزيد من التفصيل.

ورغم الاتفاق على أن الدخول في العصور الحديثة قد أدى إلى التقليل من دور روابط القربى والنسب والدم، وأن الحداثة تستلزم نمطا جديدا من المواطن الذي يتمتع بشخصية مستقلة تستطيع أن تتحمل وتستوعب التغييرات، فإن نمط العلاقات الاجتماعية المستجدة ونمط شخصية المواطن المستقلة تتحدد على ضوء ثقافة المجتمع وتراثه ودرجة التصنيع فيه. فلا شك في أن طبيعة العلاقات ونمط شخصية المواطن تختلفان في المجتمع الرأسمالي عنهما في المجتمع غير الرأسمالي، بل إنهما تختلفان داخل المجتمع الرأسمالي باختلاف الظروف البيئية والاقتصادية والسياسية، كما أنهما تختلفان داخل المجتمع غير الرأسمالي بتأثر عوامل مشابهة.

ثالثا- تشكيل العقل الحديث

دخلت أوروبا في العصور الحديثة في مطلع القرن الخامس عشر كما ذكرنا، واستطاعت خلال ثلاثة قرون من الزمان أن تحقق الكثير من الإنجازات أدى تراكمها إلى تحقيق قفزة ثقافية اختلفت نوعيا عن كل ما سبقها في نتائجها وأبعادها. ويمكن القول إنه مع مطلع القرن الثامن عشر كانت ثقافة عصر النهضة قد تكاملت وتكامل معها ما يمكن تسميته بالفكر الحديث أو العقل الحديث.

فمع مطلع القرن الثامن عشر ظهرت أفكار واعتقادات وآراء شكلت في مجموعها نظرة إنسانية جديدة عن الإنسان ودوره، وعن الكون، وعن علاقة الإنسان بالطبيعة والعالم، وغير ذلك كثير. وقد تميزت الأفكار والاعتقادات بتباينها وافتراقها عن أفكار ومعتقدات القرون الوسطى. وإذا كان من الطبيعي أن تكون هذه الأفكار تطويرا لأفكار سابقة إلا أن اختلافها معها وافتراقها عنها بلغ درجة عالية حتى إنه يمكن القول إننا أمام أفكار وآراء ومعتقدات جديدة. والمثل الساطع الذي يمكن أن نسوقه في توضيحنا لهذه الفكرة هو ما حدث داخل الكنيسة المسيحية. صحيح أن أوروبا كانت مسيحية قبل القرن الخامس عشر وخلال العصور الوسطى، وقد ظلت مسيحية بعد ذلك ولا تزال، على الأقل من حيث كون شعوبها تدين بالمسيحية، إلا أن اختلاف المسيحيين في نظرتهم إلى أنفسهم، وإلى ما يحيط بهم، وإلى دورهم في العالم وعلاقتهم به يؤكد لنا أمام رؤية مسيحية جديدة غير الرؤية المسيحية السابقة، حتى إنه يمكننا القول إننا أمام مسيحية جديدة بكل معنى الكلمة وهذا ما يؤكده كرين برينتون الذي يؤرخ لفكر عصر النهضة عندما يقول: إنه يبدو أن أكثر ما كان يؤمن به رجال أوروبا ونساؤها خلال القرن الثامن عشر وما تلاه كان متناقضا مع بعض جوانب هامة جدا من العقيدة المسيحية التقليدية، أو إن شئت فقل إن عصر التنوير غير جذريا العقيدة المسيحية.[4*]

ولا شك في أن الثورة البروتستانتية قد لعبت الدور الأول في تجديد المسيحية وتغييرها، حتى بالنسبة للمسيحيين غير البروتستانت والكاثوليك الذين يشكلون الأكثرية الساحقة من المسيحيين الأوروبيين. ولعل من أهم ما يمكن ملاحظته من وجوه التجديد في رؤية الكنيسة المسيحية موقف

التسامح إزاء الاختلافات الدينية الذي تكرس في القرن الثامن وما بعده، والقبول بفصل الدين عن الدولة، والتخفيف من تدخل الكنيسة في شؤون أفراد رعيتها الحياتية واليومية. وإذا كان هذا كله يبدو لنا أمرا مألوفا يختلف اختلافا جذريا مع ما كان عليه الأمر قبل قرون قليلة من الزمان لا تزيد على الخمسة، فقد كان الناس في القرون الوسطى يؤمنون أن الأمور اللاهوتية والميتافيزيقية قد حسمها الوحي، وأنها حقائق كاملة بحكم أنها صادرة عن الوحي. وقد أباح الناس لأنفسهم بتأييد من الكنيسة اضطهاد المختلفين معها حتى في الأمور العلمية، وفي حقائق الحياة التي لا تتفق مع الفطرة الدينية المتشددة.(*5)

والواقع أن ما يسمى بالثورة البروتستانتية هي في نظر برينتون إحدى حركات ثلاث صنعت التحول الفكري الذي ظهرت بوادره مع بداية القرن الثامن عشر. أما الحركتان الأخريان فهما الحركة الإنسانية والحركة العقلانية. وتتميز البروتستانتية في نظر برينتون في أنها كانت عاملا مذيبا وأقوى العوامل المذيبة في زمانها-لسلطة العصور الوسطى فمن جهة قوضت الحركة البروتستانتية الوحدة الشكلية الوحدة الشكلية التي عرفتها المسيحية الغربية لأكثر من ألف وخمسماية سنة، ومن جهة أخرى مهدت الطريق لظهور الشك الديني عندما وضعت أمام العقل الأوروبي عددا من (المعتقدات المتناقضة والمتعارضة) كل منها يزعم أنه يمثل وجهة النظر الصحيحة. إلا أن العنصر الأهم الذي قدمته البروتستانتية للفكر الأوروبي فهو تدعيم وتعزيز المشاعر الوطنية والقومية عند الشعوب الأوروبية عبر تأسيس كنائس وطنية تسمح لهذه الشعوب بمباشرة شؤون حياتها اليومية مستقلة عن غيرها.

أما الحركة الإنسانية وهي المكون الثاني من مكونات العقل الحديث، فقد اشتركت مع البروتستانتية في ثورتها على الهيمنة الفكرية للعصور الوسطى، وقد مثلها فنانو، وفلاسفة وعلماء وسياسيون مثل الشاعر الإنكليزي الشهير ملتون، واللورد بايرون، وجان بودان Bodin وغيرهم. وقد أسهمت الحركة الإنسانية كما أسهمت البروتستانتية في تقويض المعايير والقيم والأفكار والمعتقدات التي كانت سائدة في العصور الوسطى، وأسهم رجالها في طرح قيم وأفكار ومعتقدات جديدة تميزت بالتمرد على السلطة

الدينية، وعلى الفكر التقليدي والتبشير بالحداثة، ولا سيما بفكرة أن الناس يصنعون حقائقهم بأنفسهم، ويصنعون معاييرهم وقيمهم بأنفسهم، فالحقائق والقيم لا تكتشف اكتشافا لأنها لا تقوم بأنفسها خارج الإنسان.

إلا أن النزعة الإنسانية التي كانت قوة من قوى التغيير انطوت على تناقضات وحملت من المواقف ما يتعارض مع الدور الذي لعبته، فقد كان أصحابها من المثقفين المثاليين، وكان أكثرهم من الأرستقراطيين مؤيدي الملكية، وكانوا يميلون إلى معاداة الديمقراطية بما يحملونه من تطلعات نخبوية صريحة وواضحة.

والحركة العقلانية هي المكون الثالث من مكونات الفكر الحديث، وقد أثبتت هذه الحركة أنها أكثر فاعلية وأشد تأثيرا في صياغة هذا الفكر وتكوينه، فإذا كانت البروتستانتية، والإنسانية قد أسهمتا مساهمة فعالة في تقويض أركان العصور الوسطى فإن العقلانية هي التي قدمت البديل، وقد تم للعقلانية ذلك بفضل تعاون الفلسفة مع العلوم الطبيعية واعتمادها عليها. فقد أفاد الفلاسفة العقليون من نجاح نيوتن (1643-1727) في رسم مخطط متكامل للكون يمكن اختباره علميا لينطلقوا في صياغة كوزمولوجيا جديدة مخالفة لما قدمه فلاسفة المسيحية في العصور الوسطى مثل القديس أوغسطين، والقديس توما الاكويني وغيرهما.

بعد التطورات العلمية والصناعية التي بدأت بالتراكم منذ بداية القرن الخامس عشر، وبعد ظهور معتقدات وأفكار جديدة عبرت عنها مناهج بحث وأدوات معرفية جديدة، واجه الفكر الوسيط أزمات كشفت عن تخلف بنيته ومناهجه وأدواته المعرفية. وقد وجه رواد الفكر الجديد من الفلاسفة العقلانيين جهودهم في اتجاهين، نقدي وبنائي:

-الأول اهتم بنقد مكونات الفكر الوسيط وأدواته المعرفية التي كانت تستبعد الحس والعقل، وخصوصا العقل بمعناه الجديد، وتعتمد منهجية تبني الموروث الفكري القديم المثالي والإيماني. وقد أدى هذا إلى إظهار تهافت المرتكزات الفكرية اللاهوتية والنظرية العلمية المرتبطة بها.

-والثاني سعى إلى تشكيل منهج بديل يرفد نقد الفكر الوسيط من جهة، ويرسم معالم نظرية معرفية جديدة. ويمكن اعتبار جهود مكيافيلي (1469-1527) التي أسهمت في تقويض هيمنة الكنيسة على الفكر السياسي

والأخلاقي في عداد نقد الفكر الوسيط وأدواته المعرفية(*6). أما مونتاني 1592-1532(Montaigne) الذي اعتمد منهجية الشك ونادى بنسبية المعرفة، فقد كانت جهوده أكثر فاعلية في ميدان النقد، وقد استطاعت هذه الجهود أن تتجاوز نطاق النقد إلى مساهمة أوسع من إسهام مكيافيلي في بناء نظرية معرفية جديدة.

ولما كانت نظرية بطليموس الفلكية وأسسها الفلسفية المرتكزة على مجمل نظرية أرسطو الكوزمولوجية والفلسفية من أهم معالم الفكر الوسيط، حيث تمكنت هذه النظرية من مسايرة مقولات اللاهوت في العصر الوسيط. وقد قامت دوائر اللاهوت بدعمها والترويج لها(*7)، فقد جاءت جهود كوبرنيكوس Copernicus (1473-1543) استمرارا لجهود السابقين، وكان لتقويضه نظرية بطليموس القائلة بأن الأرض مركز العالم، وتأكيده أن الأرض تدور كسائر الكواكب الأخرى موقع كبير في الفكر الجديد حتى أنه يمكن وصف ما أحدثته جهود كولونيكوس بأنه ثورة، وقد أطلق عليها البعض بالفعل الثورة الكوبرنيكية. فقد جاءت جهود كبلر1630-1571(Kepler) بعد ذلك وأبحاث غاليليو من بعد لتعمق المرتكزات الفكرية التي قامت عليها نظرية كوبرنيكوس.

أما الفيلسوف الإنكليزي فرنسيس بيكون 1626-1561(F. Bacon) فقد أفاد من جهة معاصريه في وضع منهجية عامة جديدة كانت بمثابة قاعدة مهمة من القواعد التي قام عليها الفكر الحديث. وقد صاغ بيكون منهجه الجديد في كتابه Novum Organum الأرغانون الجديد أو الأداة الجديدة، وهو كتاب يكرس منهج الاستقراء، واعتماد الوقائع المادية والحسية طريقا لتحصيل المعرفة. والخطوة الأساسية في هذا المنهج هي ملاحظة الوقائع الجزئية والصعود تدريجا إلى الكليات، إلى الروابط والعلاقات المشتركة بين هذه الوقائع الجزئية. فالكشف عن هذه العلاقات والروابط المشتركة لا يكون بالاستدلال كما ظن أرسطو والآخذون بمنطقة، بل بالاستقراء والاستعانة بالتجربة والتدرج من الجزئيات إلى صياغة المبدأ الكلي أو القانون العلمي.

حصد القرن الثامن عشر كل جهود العقلانيين على امتداد القرون الثلاثة السابقة، وقد تكرس الحصاد في مواقف فكرية أصبحت بمثابة

الاعتقادات الشائعة، أو المسلمات التي لا تقبل الكثير من الجدل مثل فكرة التقدم وقدرة الإنسان على بلوغ حالات من الكمال لم يكن أهل القرون الوسطى يستطيعون تصور تيسرها للإنسان إلا بعد الموت. ويمكن اعتبار هذه الاعتقادات أهم معالم عصر التنوير. صحيح أن من الصعب تلخيص عصر كامل في فكرة واحدة، أو في مجموعة أفكار تختصرها جمل وعبارات موجزة، إلا أن هذه النظرة الجديدة إلى النوع البشري والإيمان بقدرته على بلوغ ضروب من التطور والكمال، وتحقيق أشكال من الرفاهية والسعادة، لم يكن متيسرا للفكر البشري أن يتصورها ضمن أطره السابقة، فكان دائما يحيلها إلى الحياة الأخرى بعد الموت.

وقد تجسد هذا كله في مواقف وآراء الفلاسفة ورجال الفكر عموما. ويمكن اعتبار اسحق نيوتن، وجون لوك أفضل من يمثل هذا الموقف الجديد. فقد قدم نيوتن كوزمولوجيا متكاملة، كما أشرنا، وضعت أمام معاصريه تفسيرات مقنعة لظواهر الطبيعة يسرت فهم هذه الظواهر، وألقت أضواء جديدة على الإنسان وسلوكه ومكانه في الكون. أما الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (1632-1704) فقد كرست نظريته في المعرفة الاتجاه التجريبي مؤكدة أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد لمعرفتنا. وفي مجال السياسة والاقتصاد فسر لوك انتقال الدول والشرائع من الفطرية إلى البدائية إلى المدنية، عارضا لأشكال الحكم المختلفة، رافضا لضروب الحكم المطلق والاستبدادي. وقد جعلت أفكار لوك الفلسفية والسياسية منه رائدا أساسيا من رواد حركة التغيير الاجتماعي في العصر الحديث. آمن رجال عصر التنوير بالعقل وأكدوا أن العقل هو سبيل الإنسان إلى النفاذ إلى الحقيقة أي إلى العلاقات والروابط أو القوانين التي تحكم الأشياء، فالعلاقات أو القوانين ضرورية لتنظيم فهمنا للطبيعة وتنظيم أفعالنا وفقا لهذا الفهم. فنحن نرى أن الشمس تشرق وتغيب كما كان يفعل الإنسان منذ وجد فوق هذه الأرض، ولكن عندما ندرك علاقة شروقها وغيابها بعلاقتها بالأرض ودوران الأرض حول نفسها وحول الشمس، عندئذ نستبعد خرافات العصور القديمة وتزول الغشاوة عن عيوننا، ونتحرر من الإحالة دائما إلى قوى خارقة خارج الطبيعة. وبالمثل فإننا إذا ما استعنا بالعقل في العلاقات البشرية فإنه سيوضح لنا أن الملوك ليسوا آباء شعوبهم[*8] وليس لهم أي

حق إلهي في امتلاك الشعوب والأوطان، وقس على ذلك.

والواقع أن الجيل الذي قرأ نيوتن ولوك هو الجيل الذي استطاع أن يفيد من أفكارهما ليعقلن عالمه، بل يمكن القول أن هذا الجيل والأجيال التالية أفادت من أفكار الرجلين اكثر مما أفادت نفسيهما منها. فقد نشرت هذه الأجيال أفكار القرن السابع عشر وأفادت منها، وهو القرن الذي أطلق عليه وايتهد قرن العباقرة وقد كان أكثر هؤلاء من الفرنسيين. فمع أن إنكلترا حظيت بنصيب لا بأس به من هؤلاء المبدعين، إلا أن حصة الأسد كانت من نصيب الفرنسيين، الذين كان من اشهر مبدعيهم فولتير(1694-1778)، ومونتسكيو (1689-1755). أما الأول فقد كان من أئمة العقلانيين وقد جمع في مؤلفاته التي كادت تبلغ المائة حصاد الأفكار التي ارتكز عليها عصر التنوير الأوروبي. وأما الثاني فأشهر مؤلفاته كتابه روح القوانين (1748) وهو دراسة علمية تفسر نشأة الدولة، وطبيعة القوانين، وترفض فكرة الحق الإلهي للملوك.

وقد تلا هؤلاء جيل من الراديكاليين، كان منهم آدم سميث صاحب كتاب ثروة الأمم، وجان جاك روسو الذي جاهد ضد البيئة الثقافية والاجتماعية التي كانت سائدة، وحاول التجديد من خلال المواءمة بينها وبين الطبيعة، وقد تميزت مواقفه بنزعة رومانسية جمعت بينها وبين العقلانية، وقد استطاع هذا أن يستجمع جهوده لينطلق لتحطيم النظم القديمة نهائيا عبر الثورتين الفرنسية والأمريكية، وعبر التغييرات التي استحدثت في بريطانيا وكانت بمثابة ثورة، إلا أنها ثورة دون دماء. وقد أرسى هذا كله قواعد نظرة جديدة متطورة إلى الكون سادت خلال القرن التاسع عشر(*9).

ومن الطبيعي ألا يكون رجال عصر التنوير متفقين على رأي واحد وموقف واحد وإن كان يجمعهم الإيمان بالتقدم وبقدرة الإنسان على تحقيق هذا التقدم في العالم الأرضي. وكان أهم ما فرقهم الاختلاف بشأن السلطة السياسية، فقد رأى البعض ترك أمور الحكم لقلة من الحكام والإداريين، فعلى الرغم من إيمان أصحاب هذا الاتجاه بالديموقراطية والحرية، إلا أن إيمانهم هذا لم يكن إلا من قبيل الكلام المعسول، وقد انتهى بهم الأمر إلى تأييد فكرة المستبد المستنير(*10) وكانوا بذلك يعبرون عن استمرار تأثرهم بمواقف تنتمي إلى عهود سابقة. وفي مقابل هؤلاء كان هناك دعاة

الديموقراطية المؤمنون بها وبحكم الأغلبية، وكان هذا الموقف ينبع من رؤية إنسانية أعمق، ترى أن المواطن مهما كانت درجته من الثقافة، ومهما كان دوره في المجتمع، فهو إنسان سليم وعاقل وطبيعي يمثل النوع البشري. وقد تطرف بعض هؤلاء إلى رفض كل ضرب من ضروب الحكومة، وطالبوا بإلغاء الحكومات والاستعاضة عنها بفطرة الناس وسلامة حسهم وحكمتهم الطبيعية.

وعندما أطل القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي حدث فيه الاحتكاك بين الفكر العربي والفكر الغربي، كان الفكر الأوروبي قد خطا خطوات كبيرة إلى الأمام على كافة الجبهات. كانت أولى هذه الجبهات تختص بالمنهج، فقد تغيرت الأدوات المعرفية تغييرا طال الأسس والجذور كما رأينا، فقد استطاع الفكر الغربي أن يستبدل القياس الأرسطي الذي كتبت له السيطرة في المرحلتين القديمة والوسيطة بمنهج علمي يعتمد الحس أداة للمعرفة، ولا ينطلق من مقدمات يفترض فيها الصدق، بل من مقدمات ثبت صدقها ويقينها فعلا بالحس والتجربة. وقد استخدم الإنسان أجهزة وأدوات جعلها إمتدادات لحواسه ومداركه، وقد أخذت هذه الأجهزة والأدوات بالتطور والتقدم حتى إذا ما انتصف القرن التاسع عشر وتطورت التكنولوجيا بشكل واسع حتى باتت هي سمة العصر، وجدنا المنهج العلمي الجديد يحقق قفزات مدهشة ويضع الإنسان أمام معارف ذات أدوات متجددة ومتطورة. وهذا ما يوضحه زكي نجيب محمود في كتابه هموم المثقفين حيث يرى أن الانتقال في منهج العلوم، من مشاهدات العين العارية إلى الأجهزة، قد أحدث في محيط العالم وفي دنيا الحياة العلمية آثارا بعيدة الآمال إلى حد يكاد يسبق خيال الإنسان، ويكفي هنا أن نذكر نقطة واحدة، وهي أن عصرنا بأجهزته العلمية هذه، قد استطاع أن يلم بالكون من طرفيه: طرفه البالغ في الصغر (وأعني الذرة والخلية)، وطرفه البالغ في الكبر (وأعني أفلاك السماء)، وأما قبل عصرنا فلا الذرة ولا الخلية عرفتا بمثل ما نعرفه اليوم عنهما، ولا جرؤ خيال الإنسان أن يطمع في الوصول إلى القمر وغير القمر من كواكب المجموعة الشمسية[*11].

وكانت الجبهة الثانية التي حقق فيها الفكر الغربي انتصارات واسعة هي جبهة تكوين رؤية جديدة للعالم والكون وأشيائهما، بما في ذلك الإنسان

نفسه ككائن في هذا العالم. وقد تميزت هذه الرؤية الكوزمولوجية الجديدة بالإيمان بقدرة الإنسان على التقدم والرقي، وتوسيع دوره الكوني، وقد حرر هذا كله الإنسان من الإيمان بالخوارق وبالمعجزات وحرر إيمانه بالغيبيات من الترهات، وأطلق العنان أمامه ليحلم بما لم يكن يجرؤ على الحلم به قبلا، وليحقق الكثير مما كان يدرك عادة لحياة أخروية سعيدة.

وفي ميدان العلوم نفسها شهد القرن التاسع عشر تطورات في مضامين العلوم، فقد فعل المنهج فعله وأسهمت كوزمولوجيا عصر النهضة في التمهيد لتجديد الكوزمولوجيا نفسها. وقد أمكن ذلك من خلال تطورات علمية تكرست في نظريات ظهرت بدءا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي أربع رئيسة: نظرية داروين في علم الحياة، ونظرية ماركس في ميدان الاقتصاد والاجتماع، ونظرية فرويد في نطاق النفس الإنسانية، ونظرية آينشتاين في الفيزياء والطبيعيات عموما. وقد أصبحت هذه النظريات المحاور التي تدور عليها الحياة الفكرية على مدى قرن كامل من الزمان. ورغم ما يبدو على هذه النظريات من الاختلاف على الأقل في ميادين عملها، إلا أن النظرة الممعنة الفاحصة تستطيع أن تنفذ خلالها جميعا إلى أساس مشترك يربطها بعضها ببعض في مركب ثقافي واحد، بحيث يجوز القول عنه بأنه المركب الثقافي الذي يمثل عصرنا الحاضر، وهذا الأساس هو تذويب الفواصل الحادة التي كانت تفصل الأنواع الطبيعية للكائنات بالنسبة لنظرية داروين وتفصل العقل عن اللاعقل، أو تفصل الإنسان عن الحيوان في دوافع السلوك، بالنسبة لنظرية فرويد، وتفصل بين طبقات المجتمع الواحد، بالنسبة لنظرية ماركس، ثم بعد أن كانت البشرية تنظر إلى الحقائق العلمية كأنما هي مطلقة اليقين بغير قيد، جاءت نسبية آينشتاين لتجعلها حقائق تتفاوت في درجات احتمالها، فباتت أقل صلابة وقطعية مما كانت عليه[*12].

والواقع أن نظرية التطور كما صاغها داروين استطاعت أن تحرر الإنسان من تصور الكون وكأنه ساكن ثابت على حال واحدة، وأن تقدم لنا صورة دينامية لهذا الكون طابعها العام الصيرورة الدائمة. وبغض النظر عن صحة ودقة تفاصيل نظرية داروين في ميدان البيولوجيا أو كذبها، فإن أحدا لا يستطيع أن ينكر إسهامها في صياغة تصور جديد للعالم والكون. أما

تأثيرها على العلوم المختلفة كالبيولوجيا والأنثروبولوجيا وغير ذلك فهو بالغ الخطورة، لدرجة أنه يمكن القول إن هذه النظرية قد قلبت بعض العلوم رأسا على عقب.

أما نظرية ماركس فيكفي-في الإشارة إلى دورها في صياغة الفكر في العصر الحديث-أنها جعلت العالم يدور حول محورين رئيسين وكأنه عالم برأسين يختلفان ويتفقان، إلا انهما في علاقة جدلية ستنتهي بصياغة مركب جديد يجمع بينهما ويتجاوزهما. وهذه النظرة للجدل وصراع المتضادات هي أهم ما أسهمت به الماركسية. وقد انعكست هذه النظرة على رؤيتنا لطبيعة الدوافع الكامنة وراء مظاهر التغير في العالم، فالأشياء، صغيرها وكبيرها، أبسطها وأعقدها، تتغير وفق دوافع كامنة في داخلها، وعلى ذلك فتطورها حتمي. فإذا أراد الإنسان أن يتدخل في مسيرة التطور كان عليه أن يتناول البنى، فتغيير المجتمع يأتي وفق تغيير البنى والأطر التي تحكم ذلك المجتمع. أما تأثير الماركسية في العلوم كالاقتصاد والاجتماع فهو واضح لا يحتاج إلى تبيان.

وأما نظرية فرويد في اللاشعور، فقد غيرت من نظرة الإنسان إلى نفسه والى قيمه وما يتحكم في سلوكه من عوامل ودوافع. وبغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع فرويد، فإن تأثير نظريته في علوم النفس والتربية والأخلاق، وفي الفلسفة والفكر عموما، وفي القوانين والتشريعات والحكم على المنحرفين، بل وفي نظرتنا إلى التاريخ الإنساني والى أحداث العالم، أوسع من أن نختصره هنا. وعلى كل حال فإننا قلما نجد حكما تاريخيا، أو تشريعا قضائيا، أو نصا أدبيا، أو تحليلا لموقف إنساني، أو عمل فني لا يأخذ بدور اللاشعور، ولا يعطي الغرائز والانفعالات دورا كدور العقل في سلوك الإنسان ومسيرته. وقد خرج تأثير نظرية فرويد من أن يكون محصورا في دائرة العلماء والمثقفين إلى عامة الناس، حيث أصبح الإيمان بفعل اللاشعور إلى جانب الشعور من الحقائق، بل قل من المسلمات التي لا تقبل النقاش.

وقد جاءت نسبية آينشتاين لتشكل ركيزة رابعة في رؤية الإنسان الكوزمولوجية والفلسفية الحديثة، وأهم ما فعلته هذه النظرية أنها أطاحت بالإيمان بوجود حقائق مطلقة ونهائية، مؤكدة نسبية الحقيقة العلمية، ونسبية

المعرفة الإنسانية، ونسبية القيم، ونسبية الثقافات، بل ونسبية كل شئ، فالشيء هو كذا وكذا في ظل ظروف معينة وضمن أطر معينة، فإذا تغيرت الظروف والأطر تغير الشيء نفسه. فالنجمان الساطع والخافت لا يعنيان أن أحدهما اكثر نورا من الآخر، بل قد يعني ذلك أن أحدهما أقرب إلينا من الآخر، أو أنه اكبر منه حجما، أو أنه مكون من عناصر مختلفة.... وهكذا. فقد استبدلت الإطلاقية بالنسبية وكان لذلك أثره البالغ عل كافة العلوم بدءا من الفيزياء وانتهاء بأحكام العقل والقيم الأخلاقية والمشاعر الإنسانية.

الحواشي

(*) قارن بدائرة المعارف البريطانية، مادة التصنيع والتحديث الجزء الخامس في طبعة سنة1984
Industrialization and Modernization

(*1) قارن بـMax Weber: The Protestant Ethic and The spirit of Capitaism(New York: Charles Scribnew's Sons, 1958.

(*2) قارن أدناه الفصل الثالث في ماهية الحداثة حيث نعرض لخصائص الإنسان العصري.

(*3) قارن بـ معن زيادة: التكنولوجيا كمضمون في مجلة الكاتب العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق العدد 13.

(*4) قارن بـ كرين بربنتون تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة رقم 82، أكتوبر-تشرين الأول 1984، ص 159. وقد ترجم الكتاب قبل ذلك وصدر تحت عنوان منشأ الفكر الحديث، ترجمة عبد الرحمن مراد، دار الفن الحديث، دمشق (د. ت.)

(*5) المصدر نفسه، ص 160 وما بعدها.

(*6) يمكن الوقوف عل دور ميكيافيلي العلماني من خلال القسم الثاني من كتاب كافين رايلي: الغرب والعالم، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى عبد السميع حجازي، سلسلة عالم المعرفة رقم 97 يناير، كانون الثاني، 1986، ص 8 وما بعدها.

(*7) Bertrand Russel: History of Western Philosophy(London, 1965)P. 512.

(*8) كربن برنتون: تشكيل العقل الحديث، مرجع مذكور سابقا، ص 171. قارن أيضا بأحمد صدقي الدجاني الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص 306.

(*9) المصدر السابق, 174.

(*10) يمكن الوقوف عل شرح مسهب لفكرة المستبد المستنير في كتاب: ف. فولفين: فلسفة الأنوار، ترجمة هنريت عبودي، دار الطليعة، بيروت، 1981.

(*11) زكي نجيب محمود: هموم المثقفين، دار الشروق، بيروت، 1981، ص 31.

(*12) المصدر السابق، ص 32.

2 في ماهية الثقافة

ما هي الثقافة ؟

1 - مفهوم الثقافة

عندما نطرح السؤال ما هي الثقافة ؟ يفاجؤنا تباين الإجابات وتعددها، حتى انه يمكن إحصاء مئات التعريفات لمصطلح الثقافة. ونراوح هذه التعريفات بين القول أن الثقافة هي مجرد اكتساب درجة من العلم والمعرفة، أو إنها تعني الإبداع والابتكار الفني والجمالي، ويبين القول إنها السلوك أو نمط التعبير الخاص بمجتمع من المجتمعات، أو إنها تقتصر على الضروب الرفيعة من التفكير النظري والتجريد، مرورا بالعشرات من وجهات النظر والآراء التي تفهم الثقافة من زوايا خاصة ووفق أغراض محددة.

ولأن الثقافة خاصة بالإنسان العاقل ملازمة له، ولأن هذا الأخير يتطور ويتغير بحسب الحقب الزمانية والمراحل التاريخية، بحيث إنه لا يمكننا أن نقول أن الإنسان هو هو في كل العصور: الحجري والبرونزي وعصر انبثاق الحضارات المعروفة ثم العصور الحديثة، فإن الإجابة عن السؤال ما هي الثقافة ؟ تختلف باختلاف الأزمنة التي يطرح فيها السؤال. بل إن السؤال ما هي الثقافة ؟ ليس سؤالا

واحدا كما يبدو، بل هو ينحل إلى أسئلة من قبيل: ما هي الثقافة التي بلغها الإنسان في هذه المرحلة من مراحل تطوره ؟ وكيف يرى الإنسان هذه الثقافة ؟ ولو انه كان بإمكاننا طرح سؤال ما هي الثقافة ؟ على أحد البابليين، أو الآشوريين، أو الفراعنة، أو على الفيلسوف اليوناني هرقليطس، أو على ابن خلدون مثلا، لما كان بالإمكان الحصول على إجابات متشابهة لأن السؤال في حقيقته ليس سؤالا واحدا كما لمحنا.

عندما طرح السؤال ما هي الثقافة ؟ في النصف الثاني من القرن الماضي، وقبل أكثر من مائة سنة، كانت أشهر الإجابات وأكثرها تكاملا إجابة أدوار ب. تايلور في كتابة الثقافة البدائية الصادر سنة 1871. وقد جاء فيها الثقافة هي ذلك المركب الكلي الذي يشتمل على المعرفة، والمعتقد، والفن، والأدب، والأخلاق، والقانون، والعرف، والقدرات، والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع(*). وقد عاد تايلور إلى تأكيد هذا التعريف في كتابه الأنثرولوبوجيا الصادر سنة 1881، موضحا أن تعريف الثقافة على هذا الوجه يجعلها خاصة بالإنسان دون غيره من الكائنات الحية. وقد ظل هذا التعريف أشهر التعاريف وأكملها وأكثرها ضبطا، أو قل ظل هو التعريف الجامع المانع كما يقول المشتغلون بالمنطق، لأكثر من نصف قرن من الزمان، إلا أن تطور العلوم والحركة العلمية بشكل عام، والعلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية بشكل خاص، ألقى المزيد من الأضواء على فهم الثقافة، ودفع إلى تعريفات جديدة تعكس التحولات التي طرأت على ثقافة الإنسان وبالتالي على مفهوم الثقافة. على ضوء الدراسات المستجدة أصبح بمقدورنا أن نأخذ على تعريف تايلور عموميته، وطابعه الوصفي، وإهماله حركية وديناميكية الظاهرة الثقافية، إضافة إلى إهماله العلاقة بين الثقافة والمجتمع البشري الحامل لتلك الثقافة من جهة، والبيئة أو المحيط الخاص بتلك الثقافة من جهة أخرى. وقد حاولت الإجابات الجديدة عن سؤال ما هي الثقافة ؟ أن تتجنب ما يمكن أن يؤخذ على تعريف تايلور. ومن هذا القبيل تعريف ك. رايت Quincy Wright للثقافة على أنها النمو التراكمي للتقنيات، والعادات، والمعتقدات لشعب من الشعوب يعيش في حالة الاتصال المستمر بين أفراده، وينتقل هذا النمو التراكمي إلى الجيل الناشئ عن طريق الأباء وعبر العمليات التربوية..(*1).

إلا أن تعريف رايت هذا لم يتمكن من التخلص كليا من الطابع الوصفي الذي أخذ على تعريف تايلور، كما أنه لا يتضمن الدور الذي يمكن أن تلعبه الثقافة في توجيه سلوك الإنسان وبالتالي لا يتضمن دور الثقافة في صنع حاضر الإنسان ومستقبله. ويمكن هنا الاستعانة بتعريفات أفضل من هذا التعريف تعني بدور الثقافة ومهماتها، ومن هذا القبيل تعريف مالينوفسكي Malinowsky الذي يؤكد أن الثقافة هي جهاز فعال ينتقل بالإنسان إلى وضع أفضل، وضع يواكب المشاكل الطموح الخاصة التي تواجه الإنسان في هذا المجتمع أو ذاك، في بيئته وفي سياق تلبيته لحاجاته الأساسية[*2]، إضافة إلى تعريفات أخرى مثل أن الثقافة هي الجهد المبذول لتقديم مجموعة متماسكة من الإجابات على المآزق المحيرة التي تواجه المجتمعات البشرية في مجرى حياتها... فالثقافة هي المواجهة المتكررة مع تلك القضايا الجذرية والأساسية التي تتم الإجابة عنها عبر مجموعة من الرموز، فتشكل بذلك مركبا كليا متكامل المعنى متماسك الوجود قابلا للحياة[*3].

وهكذا أخذت تعريفات الثقافة تتطور متماشية مع تطور الحركة العلمية والفهم المتجدد للثقافة ودورها. وأخذت تعريفات المؤرخين وعلماء السياسة والاقتصاد والاجتماع تجمع بين الجانب الوصفي والجانب الديناميكي الفاعل للثقافة. فالثقافة ليست مجرد معلومات تقتنى، وليست تراكما للمعرفة فقط، بل هي مواقف حية متحركة، فهي تعبر عن الإنسان من جهة، وهي عمل دائم وسعي مستمر لتحقيق إنسانية الإنسان في مجتمعه وبيئته من جهة أخرى.

وقد اهتمت الدراسات الأنثروبولوجية بشكل خاص بمحاولة فهم العنصر أو العناصر التي تشتمل عليها الثقافة، والتي تجعلها حنة متحركة، إلا أنها، وتحت تأثير الدراسات النفسية والنفس-اجتماعية، اتجهت إلى اعتبار الثقافة ضربا من السلوك دون أن تكون سلوكا. فقد مالت تعريفات الأنثروبولوجيين إلى اعتبار الثقافة نوعا من البناء، أو التركيب المنطقي، أو أنها أشبه ما تكون بالأفكار الموجودة في العقل، أو أنها نمط من السلوك المكتسب. فإذا كانت الثقافة هي نمط عيش أي سلوك، دون أن تكون سلوكا بالمعنى الحصري للكلمة، أي دون أن نكون سلوكا بمعنى أنها من موضوعات الدراسات النفسية الضيقة، فإنها تصبح في نظر الآخذين بهذا التوجه تجريدا للسلوك دون

أن تكون هي نفسها سلوكا. إنها البناء أو التركيب أو التجريد الذي ينتقل من الأباء إلى الأبناء عبر الروابط الاجتماعية، لا عبر الروابط البيولوجية كما هو الحال عند الحيوان. ومن التعريفات التي يمكن إدراجها تحت هذا التوجه تعريف إدوارد هيريو E. HERRIOT الذي نال قسطا وافرا من الشهرة والقائل إن الثقافة هي ما يبقى في ذاكرتنا عندما ننسى كل شيء[(4*)].

حظي هذا التوجه بنصيب من الذيوع والشهرة، رغم وجود مآخذ متعددة يمكن أن تؤخذ عليه. من هذه المآخذ أنه لا معنى للبناء المنطقي أو الأفكار المجردة أو تجريد السلوك إلا عندما يعبر عنها الإنسان سلوكيا بالكلمات أو الأفعال، أو غيرها من الرموز التي يصطنعها الإنسان ويفيد منها. كيف يكون الاحتفال الديني مثلا تجريدا للسلوك وليس سلوكا؟ وكيف لا يكون العمل الفني عملا وسلوكا؟ إلى آخر ما هناك من أمثلة لا حصر لها. ومن هذه المآخذ أيضا أن الدراسات السلوكية خاصة تؤكد على وجود تقاليد اجتماعية عند بعض الحيوانات غير العاقلة تنتقل من الأباء إلى الأبناء، دون أن تكون هذه التقاليد نتيجة مباشرة للغريزة أو الطبيعة أو البيولوجيا فلا معنى للقول بأن الثقافة هي ما يتوارثه الأبناء عن الآباء دون أن يكون وراثيا. والواقع أن ما هو بيولوجي يدعم ما هو ثقافي وبالعكس، كما يؤكد ب. ف. سكينر أحد كبار السلوكيين حيث يقول: ينهار التوازن بين التطور البيولوجي والثقافي عند نقطة النقل[(5*)] والمقصود بالنقل هنا انتقال الممارسات المكتسبة من جيل إلى جيل.

والواقع أن وضع التجريد في مقابل الواقع في قضية الثقافة هو طرح خاطئ، لأن المجرد والواقعي في الثقافة هما وجهان لحقيقة واحدة. فالثقافة هي مجموعة من الممارسات تشتمل على أشياء وأحداث ووقائع وسلوك تحمل جميعا أبعادا رمزية، أي ضربا من ضروب التجريد، دون أن يبعدها هذا التجريد أو الترميز-بمعنى كونها رموزا-عن أن تكون واقعية وحقيقية. ووفقا لهذا فإن التفرقة بين الواقعي والمجرد، وبين المادي والعقلي تزول لمصلحة هذا المفهوم الأوسع للثقافة.

لقد أراد القائلون بأن الثقافة هي تجريد السلوك تأكيدا على أن الثقافة هي ما يختص به الإنسان دون غيره من الحيوانات، فإذا كان السلوكي مشتركا بين الإنسان والحيوان، فان الثقافي هو ذلك التجريد الذي لا

يستطيعه الحيوان.. من أجل دعم هذا الموقف فصلوا بين السلوكي والثقافي وميزوا بينهما، وكادوا، بقولهم إن الثقافة هي تجريد، يجردونها من الواقعية. ولكننا في الواقع نستطيع أن نقول إن الثقافة هي ما يختص به الإنسان. ليس لأن الثقافة ليست سلوكا، بل لأن سلوك الحيوان لا يرقى إلى أن يشكل ثقافة. أضف إلى ذلك أننا نستطيع أن نميز السلوك عن الثقافة فنجعله موضوعا لعلم النفس دون أن نخرج السلوك من عداد الثقافة، تماما كما نستطيع أن نميز ما هو لغوي كالألفاظ والقواعد والدلالات فنجعلها موضوعا للسانيات دون أن نخرجها من دائرة الثقافة، وقس على ذلك.

يجب أن يضطرنا تأكيدنا على أن الثقافة هي خاصية إنسانية إلى إخراج ما يشترك فيه الإنسان مع غيره من الكائنات، والكائنات الحية والحيوان بشكل خاص، من عداد الثقافة. فرغم انهيار التفرقة بين البيولوجي والثقافي، ورغم إلغاء الحواجز بين المادي والعقلي، فإن الثقافة كانت وما زالت وستبقى-كما تشير كل الدلالات-ظاهرة إنسانية صرفة. وما يجعلها كذلك هو قدرة موجودة عند الإنسان وحده، وهي قدرته على الترميز Symbolling أي التعبير عن أفكار ومعان وعلاقات وغيرها عبر الرموز.

2- الثقافة هي اصطناع الرموز واستخدامها:

الثقافة هي التي تميز الإنسان عن غيره من الحيوان، وتاريخ الإنسان الثقافي-وهو تاريخه الحضاري-يعود إلى الوراء مئات الآلاف من السنين، التي قضاها الإنسان مصارعا على كافة الجبهات حتى تمكن من إنجاز هذا التميز. ولا يقتصر هذا التميز على النطق أو التفكير أو التعقل كما قال أرسطو، بل على قدرة خاصة لها علاقة مباشرة بالنطق، وهي قدرته على اصطناع الرموز وإعطائها من المعاني، وتحميلها من المفاهيم والأفكار ما ليس فيها. ولأن الثقافة عامة هي اصطناع الرموز واستخدامها، ولأن ثقافة شعب من الشعوب تفترق عن غيرها بالرموز الخاصة بتلك الثقافة، فقد أصبحت هذه القدرة الخاصة عاملا ملازما لمفهوم الثقافة ومعناها. فإذا كان كل ما يشكل جزءا من الثقافة يدخل في عداد الرموز، يستوي في ذلك الكلمات والعبارات والعلاقات وغيرها، فإنه من الطبيعي أن يحتل الترميز، بمعنى اصطناع الرموز، دورا أساسيا في فهم ماهية الثقافة

وتحديدها.

لا نعرف الكثير عن الطبيعة العضوية، العصبية-الدماغية، لقدرة الإنسان على اصطناع الرموز، وقد تكشف العلوم الطبية طبيعة هذه الظاهرة فتمدنا بفهم أدق وأوسع لها، إلا أن المعنيين بهذه الأمور يؤكدون أن مركزها هو مقدمة الدماغ التي هي المركز الرئيس أو المحوري للجهاز العصبي بكامله بما فيه الدماغ. وإذا كانت أكثر الكائنات الحية تمتلك أجهزة عصبية، في حين أن الحيوانات العليا تمتلك دماغا شبيها بدماغ الإنسان، فإن الدماغ الإنساني يتميز بضخامته النسبية. وبسبب هذا الدماغ تميز الإنسان بالنطق أو التفكير أو العقل، فقال أرسطو في تعريفه الإنسان حيوان ناطق. وظل هذا التعريف متداولا منذ أيام أرسطو حتى أيامنا هذه.

تعتبر القدرة على اصطناع الرموز واستخدامها مرحلة متقدمة من مراحل النطق أو التفكير، أو بتعبير أدق من مراحل العقل الإنساني، ولفهم هذه المرحلة نعرض بإيجاز شديد لما يمكن اعتباره مراحل تأتي قبل هذه المرحلة. ونمثل لذلك بمراحل الإدراك والتعبير عند الطفل، وهي المراحل عينها التي مرت بها ثقافات الإنسان قبل أن تبلغ مرحلتها الراهنة.

-يبدأ الطفل أولا بمرحلة الأفعال المنعكسة والاستجابات العضوية وردود الأفعال الغريزية، مثل استجابة البؤبؤ أو إنسان العين للضوء القوي، وما يشبه ذلك من الأفعال. وتتصف هذه المرحلة بأن أفعالها قهرية جبرية، أو على الأقل غير قابلة للتعديل والتكيف إلا في حدود ضيقة جدا. ومراكز الأفعال المنعكسة توجد في النخاع الشوكي والنوى الدماغية الموجودة تحت اللحاء[*6].

(1) يمكن الاطلاع على طبيعة الأفعال المنعكسة والأفعال الغريزية والاستجابات الآلية عموما في كتاب مثل: مبادئ علم النفس العام للدكتور يوسف مراد ط 3، دار المعارف بمصر، سنة 1957، ص 78 وما بعدها.

-ثم يدخل الطفل بعد ذلك في مرحلة أعلى وهي مرحلة الانعكاسات الشرطية، فالطفل يستجيب للشكل العام لأمه، وهذه استجابة منعكسة شرطية من النوع الذي أجراه بافلوف عالم النفس الروسي عندما كان يقرع الجرس ويقدم الطعام للكلب، وبعد ذلك اصبح الكلب يستجيب لسماع الجرس فيسيل لعابه حتى دون وجود الطعام أمامه. وهذا النوع من الأفعال

المنعكسة الشرطية يشترك مع الفعل المنعكس في أنه قهري اضطراري، إلا أنه يختلف في أن وظيفته هي التوقع والاستعداد للقيام بالعمل. وقد اختلف علماء النفس في تقويم هذا الضرب من الأفعال، فبعضهم-مثل واطسن مؤسس المدرسة السلوكية-اعتبر الفعل المنعكس سلوكا ميكانيكيا محضا، وبعضهم رفض اعتباره آليا محضا ونظر إليه على أنه بداية الاستجابة للعلامات والرموز باعتبار أنه استجابة لا للمنبه الأصلي ولكن لما ينوب عنه.. ومهما يكن من أمر فهذه المرحلة هي أعلى من سابقتها لأنها تتضمن تعلما وإن كان من النوع المبسط.(*7)

-وبعد ذلك تأتي مرحلة التوصل عن طريق المحاولة والخطأ إلى التخلي عن الحركات الزائدة، أو إلى استخدام بعض الأدوات والوسائط في الوصول إلى غاية معينة، كأن يستعين الطفل بالصراخ لجلب انتباه ذويه ولإشباع جوعه، أو كان يستعين القرد مثلا بالعصا للوصول إلى قطف من الموز معلق في مكان عال لا يستطيع الوصول إليه بنفسه. وقد أجرى علماء النفس تجارب متعددة في هذا الميدان، فتبين لهم أن الكائن موضوع التجربة-إنسانا كان أم حيوانا-ينتقل من الحركات العشوائية إلى الحركات المنظمة والمقننة. ومن هذا القبيل تجربة القرد التي أشرنا إليها وتجربة وضع الفأر الأبيض في المتاهة، فقد تعلم الفأر بعد محاولات متعددة الاستجابة لبعض العلامات الموجودة في الدهاليز والوصول إلى نهاية المتاهة في وقت قصير. وهنا أيضا يختلف علماء النفس، فبعضهم يرى أن الفأر مثلا يعتمد في تعلم اجتياز المتاهة على الاحساسات العضلية بطريقة آلية، في حين أن بعضهم الآخر يرى أن الفأر يستجيب لبعض العلامات التي يميزها في الدهاليز فيغير اتجاهه تبعا للدلالات، كما يستجيب سائق السيارة للعلامات الموضوعة على مفارق الطرق.(*8)

مهما قيل عن المراحل السابقة فإنها لا ترقى إلى مرحلة اصطناع الرموز واستخدامها، حيث يتعلم الطفل الاستجابة لكلمة ما، أو لحركة معينة، ثم يتعلم استخدام شبكة من الرموز يكتسبها من البيئة الاجتماعية والثقافية المحيطة به. صحيح أن بعض علماء النفس قد اعتبر الفعل المنعكس الشرطي استجابة لرمز يحل محل المنبه الطبيعي، وأن تعلم الفأر سلوك الطريق الصحيح للوصول إلى نهاية المتاهة هو استجابة لدلالات وإشارات،

وبالتالي لرموز معينة، إلا أن أحدا من هؤلاء لا يذهب إلى القول بأن الكائنات الحية غير الإنسان قادرة على اصطناع الرموز واستخدامها على نطاق واسع، أو عل درجة عالية بحيث تكون هذه الرموز ثقافة معينة أو ما يشبه الثقافة. ومهما قيل عن أسباب ذلك-سواء أكانت الضخامة النسبية لدماغ الإنسان، ووجود مراكز الرموز في مقدمة الدماغ، في حين أن مراكز أفعال المراحل السابقة توجد في النخاع الشوكي ولحاء الدماغ ومؤخرته، أم غير هذا من الأسباب والعوامل-فإن الترميز بمعنى اصطناع الرموز واستخدامها هو خاصية إنسانية لا يشاركه فيها غيره. ومن هنا كانت الثقافة، وهي هذه القدرة الخاصة على الترميز، خاصية إنسانية أيضا.

وكما يعبر الطفل من مرحلة إلى أخرى، كذلك عبرت الإنسانية من مرحلة إلى مرحلة. والفرق هو أن مراحل تطور الطفل سريعة متلاحقة، أما مراحل تطور الإنسانية فكانت بطيئة تمتد الواحدة منها إلى آلاف بل مئات الآلاف من السنين، إذا لم نقل أكثر من ذلك. يضاف إلى ذلك أن الطفل يولد في بيئة اجتماعية ثقافية، وهو يكتسب منذ ولادته تلك الرموز التي صنعتها الإنسانية عبر صراعها الطويل الذي ميزها عن غيرها من الكائنات الحية. واحتمال ألا يكتسب الطفل تلك الرموز ضئيل جدا، وهو يعود لأحد أمرين أساسيين، إما لأسباب عضوية تتعلق بنمو الجهاز العصبي عامة والدماغ خاصة، وإما لعدم توفر البيئة الاجتماعية والثقافية كما يحدث في بعض الحالات القليلة والنادرة. أما اختلاف الثقافات الاجتماعية فيعود إلى اختلاف الرموز، وقد كانت هذه الاختلافات واسعة في فترات تاريخية سابقة، وهي آخذة في التقلص والضيق بشكل عام، ومع استمرار وجود أمثلة وحالات متطرفة تصل إلى حد تعاكس الرموز تماما، وهو ما يؤدي إلى عدم القدرة على التفاهم في بعض الحالات، وإلى تنافر وصدام قد يصلان إلى حد التقاتل، ومحاولات الإفناء المتبادلة، وهو ما سنعود إليه فيما بعد.

المراحل التي تحدثنا عنها في حياة الإنسان الفرد وفي حياة الإنسانية هي مراحل متلاحقة أشبه ما تكون بدرجات السلم. وقد استغرقت من الجنس البشري الجهود الهائلة حتى تمكن من العبور من الواحدة إلى الأخرى كما أسلفنا، ولم يكن هذا العبور إلا نتيجة الصدفة البحتة. ولا شك

في أن الكثير من الجهود قد ضاع هباء، وأن الجنس البشري قد دخل في مراحل من النكوص والارتداد إلى الوراء نتيجة ظروف بيئية طبيعية لا دخل له فيها. ولكن ومع دخول المرحلة الثالثة، مرحلة السيطرة على المحيط، تعددت أمامه الاختيارات، ومع تراكم التجارب والخبرات أخذ الإنسان يفعل في العالم الخارجي، وبدأ يفرض نفسه على هذا العالم، ومع دخوله في المرحلة الرابعة، مرحلة بدء تاريخه الثقافي والحضاري، انفتحت أمامه أبواب العالم على مصراعيها وأصبح أمام آفاق واسعة وما زال. في هذه المرحلة أعاد الإنسان صياغة المراحل السابقة وأضاف إليها وأغناها، ولا سيما العناصر غير الغريزية والفطرية في المرحلتين السابقتين.

بدأ الإنسان برموز بسيطة قد لا تزيد على همهمة أو صوت أو إشارة. ولا شك في أن الكثير من هذه الرموز البدائية كان محليا وعابرا، وأن الكثير منها كان جهودا مكررة، وأن الكثير منها قد ضاع، وكان على القبائل والتجمعات البشرية البدائية أن تبدأ من جديد. حتى عندما تكاملت لبعض الشعوب لغاتها، فإن هذه اللغات لم تكن بمأمن من الاندثار والضياع، ولا ندري كم من آلاف اللغات قد ضاع قبل أن يتمكن الإنسان من الدخول في حقبة جديدة ومهمة من حقب صنع ثقافته وهي حقبة تسجيل إشاراته ورموزه الملفوظة خاصة برموز محفورة أو منقوشة أو مصورة. إلا أن هذه الحقبة حديثة جدا في تاريخ الإنسانية ولا تعود إلى الوراء إلا بضعة آلاف من السنوات فقط، حوالي أربعة آلاف سنة قبل الميلاد، أي أقل من ستة آلاف سنة، في حين أن التاريخ الثقافي والحضاري للإنسان يعود إلى الوراء أكثر من مليون سنة.

الرموز، سواء أكانت حركية أم لفظية أم غير ذلك، تحمل معاني لا تدركها الحواس وحدها، وكلما تطورت هذه الرموز، وكلما ابتعدت عن الدائرة المباشرة للاحساسات أصبحت عناصر سلوكية ثقافية، الصلاة والصوم، والرابطة الزوجية، وصلات القربى والروابط الوطنية والقومية، وإشارات المرور، وجرس الهاتف وغيرها وغيرها، كلها رموز تحمل من المعاني بقدر ما تضعه فيها ثقافة ما. في بعض الحالات تكفي إشارة صغيرة من يد زعيم القبيلة أو الجماعة لتعني الموت لشخص أو مجموعة أشخاص، وفي بعض الحالات الأخرى تكفي حركة بسيطة من المرجع الديني، أو

صاحب السلطة لتثير الجماهير المحتشدة وتحرك فيها من المشاعر والأحاسيس والمعاني ما ليس في تلك الحركة أو الإشارة عادة، وهذا كله وغيره كثير هو من قبيل الرموز التي يختص بها الإنسان وتتكوَن منها ثقافته.

وتدخل اللغة في إطار الرموز، بل أن اللغة هي أهم هذه الرموز وأشهرها حتى إن الإنسان العادي يظن أن اللغة والكلام والنطق شئ واحد، إلا أن النطق بمعنى التفكير قد يكون عبر إشارات ورموز غير ما تعارفنا على تسميته باللغة. ومن هذا القبيل بعض الإشارات التي تستخدمها بعض القبائل البدائية، أو إشارات المرور مثلا، أو إشارات التخاطب مع الصم والبكم وغير ذلك. ومع ذلك تظل اللغة أشهر ما يمتاز به الإنسان عن الحيوان لأنها تختصر الترميز. وإذا كان أكثر الثدييات يحدث أصواتا، أو يأتي بحركات تعتبر من قبيل الرموز التخاطبية التي تعبر عن الجوع، أو الخوف أو الغضب أو الانفعال بشكل عام، فإن الإنسان هو الوحيد الذي طور هذه الرموز بحيث تعبر عن أفكار مجردة ومتطورة جدا حتى أصبحت عنوان تميزِه لأنها هي والثقافة أمر واحد.

ولا شك في أنه من الأمور الصعبة جدا التكهن بتلك الرموز الأولى التي يمكن أن يكون الإنسان قد اصطنعها، ونحن لا نكاد نعرف أي شيء عن المراحل الأولى لتطور اللغة لأن ما لا يدون يختفي ولا يعثر له على أثر، ويمكن للإنسان اليوم أن يطلق العنان لمخيلته في تصور ما يمكن أن تكون عليه هذه الرموز، وإن كان من الطبيعي أن تكون مرتبطة بحياة الإنسان البيولوجية. أما الأحافير وبقايا الإنسان من العصور الغابرة التي نجدها في أديم الأرض فلا تفيد مباشرة في هذا النطاق. وكل ما يمكن الجزم به أنه لا ثقافة بدون رموز، كما أنه لا لغة ولا تفكير بدون رموز. وقد أثبت علم النفس الحديث أن التفكير يتم عبر الرموز اللغوية، أو ما يحل محلها من إشارات أو رسوم أو حركات. ومن أقدم التجارب الإنسانية في هذا المجال ما ترويه بعض المدونات القديمة من أنه قيل لأحد الأباطرة إن اللغة العبرية هي اللغة الفطرية والأصيلة لبني الإنسان، وإن الأطفال الذين لا يتيسر لهم تعلم أي لغة يشبون وهم يعرفون العبرية ويتكلمونها دون تعلم. وتقول الرواية إن هذا الإمبراطور أصدر أوامره بأن يعزل عدد من الأطفال، وتجنبا لأن

يتلقوا أي تعليم لأي لغة، جعل اتصالهم مع العالم الخارجي عبر مربيات من الصم والبكم، وعندما بلغ الأطفال الأعمار التي تؤهلهم للكلام وجد الإمبراطور ومن معه أن اللغة الوحيدة التي يجيدها هؤلاء الأطفال ويتفاهمون عبرها هي لغة الإشارات التي كانت تتخاطب بها المربيات.(*9)

بدأت الثقافة مع بدء تعامل الإنسان الأول مع الرموز، وتطورت بتطور هذا التعامل وافترقت بافتراق هذا التعامل، وإذا كان للثقافة أن تتوحد فلن يكون ذلك بدون توحد رموزها. ولا نعني بذلك التخاطب بلغة واحدة فقط، بل وحدة الرموز الدينية والفكرية ورموز الخير والشر، والحق والباطل، والقوة والضعف، والكرامة والحب، والغني والفقر، والجنس والفن، وغير هذا كثير. وإذا كان هناك اليوم مشكلات عالمية شاملة تدفع الشعوب كافة إلى الاهتمام بمستقبل البشرية بسبب وحدة المخاطر التي تواجه العالم من استنزاف للموارد الطبيعية، وتهديد للمحيط الحيوي الذي يعيش فيه الإنسان، وتلوث للبيئة، واحتمال وقوع كوارث نووية وما يشبه ذلك مما ينتج عن سباق التسلح، فإن عالمنا ما زال يضج باختلاف الرموز وتصادمها وتفاوت مستوياتها. ومع ذلك نقول إن المستقبل يحمل مفاجآت كبرى بسبب التسارع المذهل في تطور العلم والتكنولوجيا، وتطور وسائل الإعلام والاتصال، وانعكاس ذلك على حياة الإنسان وبيئته، أو بتعبير آخر على ثقافته.

عندما نقول إن الإنسان قد تطور لأن ثقافته قد تطورت، أو عندما نقول أن ثقافة الإنسان قد تطورت لأن رموزه قد تطورت، فكأننا نقول نفس الشيء بعبارات مختلفة. كذلك سواء قلنا إن اختلاف الرموز يؤدي إلى اختلاف الثقافات، أو قلنا إن اختلاف الثقافات يترتب عليه اختلاف الرموز، فالأمر واحد والنتائج واحدة. فالثقافة لم تبدأ مع بدء تعامل الإنسان مع الرموز فقط، بل إن الثقافة ورموزها صنوان. لا تقتصر الرموز على بعض ما هو ثقافي من أشياء أو أقوال أو أفعال فقط، بل تشمل الرموز كل ما هو ثقافي من قريب أو بعيد. لنأخذ أي مثل كان، وليكن خروج مجتمع ما من التبعية المباشرة ودخوله في مرحلة الاستقلال، ورغبته في بناء جيش وطني مسلح تسليحا حديثا، وإنشاء جامعة وطنية، وتأسيس مسرح للفنون الشعبية.. الخ-هذه الرغبات هي مستوى ثقافي معين وصله المجتمع جاء التعبير عنه بهذه الرموز، الجيش والجامعة والمسرح وغيرها-، ولأن المستوى الثقافي لا

يكون التعبير عنه إلا بالرموز بحيث انه إذا انتفت الرموز انتفى المستوى الثقافي وانتفت الثقافة، قلنا إن الثقافة والرموز الثقافية صنوان لا يفترقان.

وهكذا عندما نتحدث عن تباين في الثقافات وعن اختلاف ثقافة عن أخرى، فنحن نتحدث عن تباين واختلاف في الرموز الثقافية، وبالتالي عندما نقارن ثقافة بأخرى فإننا نقارن بين رموز هاتين الثقافتين. لا شك في أن ثمة أوجه تباين كثيرة بين ثقافة الإغريق مثلا والثقافة العربية في العصور الوسطى، ولا شك أيضا في أن ثقافة العرب المسلمين وثقافة الأوروبيين المسيحيين في العصور الوسطى أيضا تتباينان في وجوه وتتقاربان في وجوه. العرب لم يكونوا أقل مادية في حياتهم من الإغريق، والإغريق لم يكونوا أكثر اهتماما بالإنسان من العرب. لقد أخذ العرب فكرة أن الإنسان مركز العالم وجعلوها أساس فلسفتهم وتصوفهم دون الفن والأدب. في حين جعل الإغريق هذه الفكرة أساس أدبهم وفنهم دون الفلسفة. الإنسان في التصوف وفي الفلسفة العربية المشائية هو تلك النقطة المركزية التي تحيط بها دوائر تتدرج في كبر شعاعاتها حتى تصل إلى دائرة المحيط القصوى وهي العرش. يتصل هذا الإنسان بالدوائر ويصعد من الواحدة إلى الأخرى عبر الشعاعات، أو كما يقول ابن باجة الأندلسي عبر الصور الروحانية التي هي في الواقع تلك الرموز. ولا يقابل التصوف الإسلامي تصوف إغريقي أو مسيحي مماثل، بل تقابله الميثولوجيا اليونانية والتصوير والفن الكنسيين في المسيحية. الكل أراد أن يعبر عن سر الألوهية والتقرب من هذا السر فاستخدم البعض رموزا سمعية والبعض الآخر رموزا بصرية.. الخ. وكما يقابل الفن الكنسي التصوف يقابل التجريد في القانون عند اليونان والرومان، والتجريد في الفن عند العرب من المسلمين. نقول العرب من المسلمين لأن الثقافة العربية الإسلامية تختلف عن الثقافة الإسلامية الإيرانية، كما تختلف عن الهندية-الباكستانية. وليس هنا مجال الدخول في التفاصيل، ونكتفي بمثل واحد. تميز الفن العربي بالتجريد شبه التام، في حين أن الفن الإيراني أبقى على الإنسان والحيوان محورا أساسيا من محاوره، كما أبقى على الأصول الفارسية القديمة التي تعود إلى ما قبل الإسلام، وهو في نفس الوقت يختلف عن الفن الباكستاني المطبوع بالطابع المغولي. وما يصدق على الفن يصدق على الشعر والأدب وكافة أشكال

التعبير عن الذات وعلاقتها بالماضي والمستقبل. ويقابل هذه الاختلافات بين الشعوب الإسلامية اختلافات مماثلة بين الكنيستين الشرقية والغربية، واختلافات أخرى بين شعوب الكنيسة الواحدة. وهذه الاختلافات في الواقع هي ما يميز ثقافة مجتمع ما عن مجتمع آخر، وهي ما يحدد معالم هوية ثقافية معينة.

الرموز الثقافية إذن هي التي تحدد الهوية الثقافية وهي التي تقرب ثقافة ما من أخرى، أو تبعدها عنها، ولكن ألا يعود هذا بنا إلى القول بأن الثقافة هي تجريد السلوك لأن الرموز هي ما نجرده من النشاط الاجتماعي الذي نسميه ثقافة ؟ الواقع أن تجريد السلوك والتعبير بالرموز ليسا أمرا واحدا، لأن التعبير بالرموز هو سلوك وليس تجريدا للسلوك. وهكذا تكون الثقافة هي الإجابة عبر الرموز عن كل ما يواجه المجتمع من تساؤلات حول ماضيه وعلاقته به، وحاضره وموقفه منه، ومستقبله ونظرته إليه، وآماله وطموحاته، ومجموع هذه الإجابات يشكل كلا حيا متطورا يسمى الثقافة.

3- بين الثقافة والحضارة:

يستخدم مصطلحا الثقافة والحضارة بمعان متداخلة والبعض يساوي بينهما، في حين أن البعض الآخر يفرق بينهما على أساس أن الثقافة تشير إلى ما هو عقلي، في حين أن الحضارة تشير إلى ما هو مادي. وقد نجد العكس أحيانا، أي أن البعض يعني بالثقافة المظاهر المادية للحضارة كالتكنولوجيا والصناعة، ويعني بالحضارة المظاهر العقلية والأدبية والفلسفية. وفي هذا كله دلالة على عدم استقرار وتثبيت تعريفات هذين الاصطلاحين في الفكر الغربي وبالتالي في الفكر العربي في الاستخدام الأنثروبولوجي، الثقافة أوسع من الحضارة إلا أنها متداخلة معها، باعتبار أن الثقافة هي نمط أو طريقة حياة مجتمع ما من المجتمعات الإنسانية، إنها تشتمل على أنماط السلوك المكتسبة التي يستعملها عضو المجتمع، والتي يتوقعها الآخرون منه كما يتوقعها هو من الآخرين. أنها بشكل عام كل ما يختص به المجتمع مما يفرق الإنسان عن الحيوان من لغة، ودلالات، وأدب، وفن، وديانات، وأخلاق، وعادات شعبية، ومظاهر الحياة الاجتماعية من لباس، وزينة، وكيفية طبخ، وأكل وغناء.. الخ. فهذه كلها رموز وتعابير

وآيات يعبر بها الإنسان عن نفسه، فهي ثقافته سواء كانت محدودة تقتصر على بعض المظاهر الفولكلورية، أم موسعة تشمل ما ذكرنا وما يزيد عليه.

أما الحضارة فهي في الاستخدام الأنثروبولوجي، الأمريكي خاصة، أما محصلة التاريخ الثقافي للإنسان، وإما ثقافة مجتمع كبير نسبيا على الأقل، بشرط أن تستمر هذه الثقافة لفترة طويلة من الزمن، وأن تتضمن قيام المدن والتنظيمات السياسية والإدارية، وأن تشتمل على التخصص في المهن والأعمال والأدوار الاجتماعية، وبتعبير أوضح ألا تكون ثقافة شعب بدائي فقط. ويقابل المجتمع الحضري أو المتحضر المجتمعات البدائية على أشكالها وأنواعها، والتي تملك شيئا من الثقافة، بمعنى أنماط تعبير خاصة، دون أن يرتفع بها ذلك إلى مستوى الحضارة. فالحضارات هي من صفات المجتمعات المتطورة الحائزة على قسط من العمران والتمدن، فهي تشير إلى نوع محدد من الثقافة. ووفق هذا التمييز بين الثقافة والحضارة فإننا نستطيع أن نتحدث عن ثقافة الهنود الحمر في أمريكا، كما نستطيع أن نشير إلى ثقافة الإسكيمو ولكننا لا نستطيع أن نصف ثقافة هؤلاء أو أولئك بالحضارة، مع العلم بأن الحضارة الإنسانية هي حصيلة ثقافات الشعوب منذ ظهور هذه الثقافات حتى اليوم، في حين أن الحضارات المعروفة، من يونانية ورومانية وعربية إسلامية وغيرها، هي حصيلة ثقافات مرحلة تاريخية معينة، أو حصيلة ثقافات مجموعة شعوب متقاربة تستظل بثقافة تمثل الشريحة العليا بين هذه الثقافات، فليس كل الثقافات حضارات، في حين أن كل الحضارات ثقافات، إذ إن الحضارة الواحدة هي التركيب الأعلى لجميع الثقافات.(*10)

هذا هو موقف الذين يرون أن الحضارة والثقافة متداخلتان. أما الذين يساوون بينهما فكان من أشهرهم تايلور في القرن الماضي. وقد أشرنا إلى تعريفه الذي شاع لفترة طويلة من الزمان. وقد حذا حذوه الكثير من المفكرين. وفي الاستخدام الشائع بين الناس خلط بين الاصطلاحين بحيث يمكننا القول إن الأكثرية تستخدمهما دون تحديد دقيق ودون أي حرج في تبديل مصطلح بآخر. وإذا كان من هؤلاء من يجعل الثقافة صنو العلم والحضارة صنو التشبه بالغربيين والأرستقراطيين من الغربيين بشكل خاص، فإن ما يجمعهم مع الآخرين هو استخدام المصطلحات دون تحديد دقيق.

ويمكن القول إن هذا الموقف الأخير هو التعبير الشائع عن موقف بعض المفكرين القائل بأن الثقافة تشير على الخصوص إلى ما هو معرفي روحي وعقلي وفلسفي، في حين أن الحضارة تعني بالجانب العمراني وما يشبهه من مقتنيات مادية وتكنولوجية.

وكما ينسب الموقف الأول، القائل بتداخل الحضارة مع الثقافة بالشكل الذي عرضناه مبسطا، إلى الأنثروبولوجيين الأمريكيين خاصة، فإن الموقف الأخير، القائل بالتمييز بين المصطلحين على أساس التفرقة بين المعرفي-العقلي والعمراني-التكنولوجي، ينسب إلى المفكرين الأوروبيين في عصر النهضة، ولا سيما الألمان منهم. فقد جعل هؤلاء الحضارة تقتصر على الإنجازات التقنية، والمعرفة العلمية الموضوعية التي يمكن أن تقاس قياسا كميا في حين جعلوا الثقافة تشير إلى المعرفة الذاتية غير الوصفية ذات الأحكام التقويمية كالديانات والاعتقادات والأخلاق والفلسفة والآداب والفنون. ومع أن التيار الأخذ بهذا التوجه الأخير بدأ يضعف أمام تيار الآخذين بالتوجه الأول فإن هذا التيار مازال يحظى بمؤيديه الذين يؤثرونه لأسباب كثيرة.

يأخذ أصحاب هذا التوجه الأخير على القائلين بأن الثقافة هي الرموز والتعابير، والذي ينطلق من مبدأ أن كل ظاهرة إنسانية، كيفما كانت كلمة، أو فكرة، أو سلوكا فرديا، أو اجتماعيا، إنما هي علامة أو إشارة إلى حقيقة، أو قل هي آية، أو دلالة، يمكن تأويلها، وأن الثقافة هي مجموع الرموز. يأخذ هؤلاء على هذا الموقف أنه يعرف الثقافة تعريفا صوريا أو شكليا، لأنه يقول: كل ظاهرة في مجتمع إنساني هي عنصر من عناصر الثقافة الإنسانية، ولكن لا يعطينا مضمونا أو هدفا للثقافة. ويرى أصحاب هذا النقد أن هذا الفهم للثقافة يترتب عليه أن جميع المجتمعات الإنسانية، الصغيرة والكبيرة، لها ثقافاتها الخاصة، وأنه لا فرق من حيث القيمة بين هذه الجماعات البشرية التي تملك كل منها أدوات تعبيرها الخاصة، وهكذا لا تتضمن دراسة الثقافة قضية الهدف. ويخلص هؤلاء إلى أن هذا الموقف: 1) ينفي وجود مضمون متعال للثقافة. 2) ينفي وجود تفوق ثقافة على أخرى. 3) ينفي وجود تمييز بين مستويات التعبير المختلفة، وبذلك لا ينس دورا خاصا للمثقف.[*11]

نتساءل أولا: ما معنى المضمون المتعالي للثقافة ؟ وهل يمكن التعبير عن هذا المضمون إلا من خلال الرموز ؟ أليس في القول بوجود مضمون متعال إضافة شئ إلى الثقافة ليس فيها ؟ أليس ذلك من قبيل أن نقول عن إنسان ما إنه ملاك فنخرجه بذلك عن أن يكون إنسانا. ألا يدخلنا هذا في متاهات الفكر المثالي ؟ ونتساءل بعد ذلك عن معنى تفوق الثقافة ؟ هل هو أمر آخر غير تقدمها على طريق المشاركة والمساهمة في حضارة العصر؟ أليس هو الارتفاع بمستوى أبنائها وأصحابها لأن يكونوا جزءا من حضارة العصر؟ وهل يكون ذلك بالابتعاد عن مسيرة الحركة العلمية والحضارية الراهنة ؟ والواقع أنه لا غضاضة في القول أن ليس للثقافة مضمون متعال، ولا غضاضة أيضا في تساوي الثقافات من حيث هي ثقافات، ذلك أن فاعلية الثقافة لا تكون من جهة كونها ثقافة ذات مضمون متعال، أو من جهة كونها تنسب لشعب عريق أو لشعب غير عريق، إن فاعلية الثقافة تأتي من مدى تمثيلها لأمال وطموحات الذين يحملونها، ومن قدرتها على الإجابة عن التحديات التي تواجه المجتمع، ومن صمودها في خضم صراعات عالمنا اليوم. لقد أصبح تفوق الثقافة يعني أمرا أساسيا واحدا وهو ألا تكون الثقافة على هامش حضارة العصر.

أما دور المثقف فلا ينتفي عندما تكون الثقافة تعبيرا ورموزا وإنما ينتفي عندما تتخلف الثقافة وتبتعد عن روح العصر وعن مسايرة ركب التقدم. وقد يقول البعض إن الفهم الذي نقدمه للثقافة والحضارة يقسم العالم إلى قسمين أو إلى عالمين: عالم الثقافة الحقيقية وعالم الفولكلور، أما الثقافة الحقيقية فهي ثقافة العالم المتقدم والمتطور، وأما الثقافة الفولكلورية فهي ثقافة العالم المتخلف، والواقع أن هذا على شئ كثير من الصحة. فإن ثقافات المجتمعات المتخلفة قد تحول أكثرها إلى ثقافات فولكلورية، وكان من الممكن أن تتحول جميعها إلى ثقافات فولكلورية لولا أن بعض مجتمعات العالم الثالث قد أخذت بمسيرة التحديث، وتجديد نفسها بما يتلاءم ومسيرة الحضارة الحديثة.

ماذا يعني هذا الكلام ؟

إنه يعني أن مسيرة عالمنا اليوم هي مسيرة نحو حضارة واحدة، وأن الثقافات القومية تشكل عناصر التنوع والتعدد في حين أن الحضارة هي

عملية اندماج التنوع والتعدد وانصهارها فكثرة العناصر وتنوعها، ضمن الوحدة، تلك هي الثقافات. أما عملية اندماجها المتنوع، وانصهارها في القالب الواحد، فتلك هي الحضارة،(*12). لقد مضى العصر الذي كان يمكن فيه أن تعيش عدة حضارات في آن واحد، فتوينبي مثلا يعدد ما يقرب من العشرين حضارة إنسانية عرفها تاريخ البشرية، ومن الطبيعي أنه كان بإمكان العالم أن يتسع لأكثر من حضارة واحدة في وقت واحد، إلا أن عالمنا اليوم يصغر تدريجيا حتى يكاد يصبح قرية واحدة، فلقد حولته وسائل الاتصال ووسائل الإعلام المتطورة إلى مجتمع صغير يكاد يعرف كل من فيه كل ما فيه، ويكاد كل ما فيه يعني كل من فيه.

وإذا كان عالمنا يتجه إلى الاستظلال بظل حضارة واحدة كما تشير كل الدلائل، فهذا لا يعني أن الثقافات القومية ستتشابه وتتماثل، فالثقافة القومية التي هي السلوك المادي والعقلي والروحي الذي يبتكره شعب من الشعوب في مسيرته، ستظل التعبير عن خصوصية هذا الشعب وعبقريته، وهي تكون كذلك بمقدار مشاركتها ومساهمتها في المسيرة الحضارية الواحدة، أما أصالة الثقافة القومية فلا تكون بتحاورها مع ماضيها بقدر ما تكون بتفتحها على الثقافات الأخرى وتكاملها معها.

ظهر مصطلحا حضارة وثقافة بالمعاني التي نتحدث عنها هنا في المعاجم والقواميس ودوائر المعارف في القرن الثامن عشر فقط. وقد استخدم المصطلحان على سبيل التساوي تارة، وعلى سبيل التداخل طورا، أما مصطلح حضارة Civilization بالإنكليزية Civilization بالفرنسية فهي مشتقة من الأصل اللاتيني Civis مدني Civitas مدنية أو حاضرة، وهي مكان تجمع الناس وحضورهم لإقامة مصالحهم وحياتهم المشتركة وحفظها. ثم أخذت الكلمة تتجه لتعني صفات الأدب والعلم وحسن العشرة وغيرها من الصفات المحمودة التي يكتسبها الإنسان المتمدن. وبعد ذلك اكتسبت الكلمة المعنى الشائع اليوم وهو إما إشارتها إلى الوحدات الحضارية التي ظهرت في تاريخ البشرية، وإما إثارتها إلى الحضارة بالإطلاق أي حضارة الإنسان منذ كان.

وكما تعود كلمة حضارة في اللغات الأوروبية إلى اللاتينية كذلك تعود كلمة ثقافة Culture إلى اللاتينية، ذلك أن Cultura اللاتينية كانت تعني حرث الأرض وتنميتها، ولعل شيشرون أول من استخدمها بمعناها المجازي الذي

شاع فيما بعد حين أطلق على الفلسفة اسم Mentis Cultura أي زراعة العقل وتنميته. وقد استعار فولتير وأقرانه من المفكرين الفرنسيين استخدام شيشرون المجازي حتى باتت الكلمة تعني تنمية العقل وغرسه بالذوق والفهم وتزيينه بالمعرفة، وغير ذلك مما تشتمل عليه كلمة ثقافة. ومن الفرنسية انتقلت الكلمة بمعناها الجديد إلى الألمانية Kulture والإنكليزية وسائر اللغات الأوروبية.

أما في اللغة العربية فإن الحضارة لا تختلف في معناها الأصلي عن المعنى الأصلي للكلمة باللاتينية أي أن الحضارة هي الإقامة في الحضر وهو خلاف البداوة. وابن خلدون يعتبر الحضارة والبداوة درجتين من العمران البشري، أو طورين أو جيلين بحسب تعبيره، فهو يستخدم اصطلاح العمران ليشير به إلى معنى قريب مما نشير إليه بمصطلح الحضارة إلا أنه أضيق منه. أما مصطلح الثقافة فيرتد بالعربية إلى المصدر ثقف وهو يحمل معاني التحويل والإصلاح والتهذيب، وهذا يجعله قريبا من المعنى الأصلي Cultura اللاتينية، وقد تطور الاصطلاحان العربيان حضارة وثقافة تطورا مماثلا لنظرائهما باللغات الأوروبية.

ومصطلح الحضارة في اللغات الأوروبية الذي استخدم في بداية الأمر ليعني ما تمتاز به الشعوب الأوروبية من خصائص، اتجه تدريجا ليعني الشريحة الثقافية المتقدمة، فالحضارة الراهنة هي الثقافة الأكثر تقدما بين ثقافات المجتمعات المعاصرة، وتاريخ الحضارة هو تاريخ الإنسان الثقافي منذ كان الإنسان ومنذ كانت الثقافة. إلا أن عبارة الأكثر تقدما، قد تثير الكثير من النقاش والجدل، لأن التقدم قد يفهم بمعنى التقدم الظاهري أو الخارجي، وليس هذا هو المقصود بالتقدم، ومن هنا كان لا بد من التنبيه إلى سهولة الانزلاق إلى المواقف التي تربط بين الحضارة والتقدم المادي دون الفكري.

وإذا كانت الحضارة هي الثقافة الأكثر تقدما، فإن هذا يجعلها أوسع من العمران Civility وهو جانب من الحضارة أو فرع من فروعها، يمكن القول إن ابن خلدون هو الذي أسسه وبنى صرحه الأول. والحضارة على هذا أيضا تختلف عن التمدن Urbanity، وهي الكلمة التي فضَلها جرجي زيدان عندما وضع عنوانا لكتابه تاريخ التمدن الإسلامي. والفرق بين هذه

الاصطلاحات الثلاثة أن كلمتي عمران وتمدن تحصران الحضارة بقيام المدن وتربطانها بالتطور المديني والعمراني، وكان الحضارة إنما تزدهر بازدهار المدن وما يرافقها من عمران. فكلمة مدنية أو تمدن ترتد إلى المدينة، وكلمة عمران تعود إلى التعمير، مع أن الحضارة في مظاهرها الحديثة المتطورة والمتقدمة أصبحت مرتبطة بالمجتمعات العمرانية والمدنية، إلا أن الحضارة بالمعنى الذي ذكرناه أي الثقافات المتقدمة أوسع من أن يحصر في العمران والتمدن، وعلى كل حال فالقضية ليست قضية كلمات واصطلاحات، فأي اصطلاح من هذه الاصطلاحات الثلاثة يمكن أن يحمل المعنى الذي نريد، وهو أن تاريخ الحضارة هو تاريخ الإنسان الثقافي، وأن الحضارة هي الشريحة الثقافية العليا أو الثقافة المتقدمة، نقول أن أي اصطلاح يمكن أن يحمل هذه المعاني ويمكن أن يفي بالغرض. وإذا كنا نفضل اصطلاح حضارة، مع أنه كسابقيه يعود في الأصل إلى الحاضرة Civitas، وهي مكان حضور الناس وتجمهرهم لبحث شؤونهم الاجتماعية، أو لممارسة طقوسهم الاحتفالية الدينية وغير الدينية، فلأن هذا الاصطلاح قد شاع بمعنى مقارب من المعنى الذي أشرنا إليه. وقد كنا نفضل استعمال اصطلاح عمران لما له من دلالة على تقدم العرب في البحث في هذه الأمور، إلا أن الاصطلاح أخذ منذ مدة من الزمان يتجه وجهة تحصره في بعض جوانب الحضارة كما سبقت الإشارة.

لكل إنسان-في كل زمان ومكان-ثقافة ينتسب إليها، دون أن يرتفع هذا الإنسان أو تلك الثقافة إلى المستوى الحضاري السائد. فالحضارة هي مرتبة من مراتب التطور الثقافي، أو لنقل إن الحضارة هي محطة كبرى في مقابل المحطات الصغرى التي هي الثقافات، صحيح أنه ليس هناك الكثير من الدراسات التي تتحدث عن خصائص المحطات الثقافية الكبرى، وهي الحضارات التي عرفها الإنسان كما أنه ليس هناك إلا القليل من الدراسات الحضارية المقارنة. إلا أن الدراسات مستمرة ومتواصلة، وقد ألقت حتى الآن الكثير من الأضواء على حضارات الإنسان السابقة، وهي حضارات قليلة جدا إذا ما قيست بالثقافات التي عرفها تاريخ البشرية. وإذا كان عالمنا يسير في اتجاه حضارة واحدة، فإن هذا لا يقلل من قيمة الحضارات السابقة التي يحصرها البعض في حوالي العشرين، كما أنه لا يعني أن

حضارتنا الراهنة، أو التي هي قيد الانتشار والتوسع واتخاذ خصائصها الواضحة، ستكون آخر حضارة إنسانية. فلا شك في أن هذه الحضارة ستعقبها حضارات نأمل أن تكون أكثر إنسانية. اللهم إلا إذا استبد الحمق بأرباب الحضارة الراهنة فنجحوا في أن تكون هذه الحضارة هي الأخيرة في تاريخ الإنسان.

الحضارة إذن هي حصيلة ثقافات العالم، وقد كان يمكن لهذه الحصيلة أن تظهر وبأكثر من تجل واحد في فترة تاريخية واحدة، كأن تتزامن الحضارة الإغريقية اليونانية مع الفرعونية المصرية مثلا، أو الحضارة الصينية مع الهندية مثلا آخر، إلا أن احتمالا من هذا النوع لا تتوفر له مقومات الحدوث في زماننا كما كانت تتوفر له في الماضي. وما نشهده من خلاف بين الشرق والغرب، واختلاف بين الشمال والجنوب، ليس في الواقع خلافا في التوجه الحضاري، وإنما هو خلاف سياسي وأيديولوجي ومصلحي، أو بتعبير آخر خلاف ثقافي. من هنا كانت الثقافة أوسع من الحضارة، فهي عامة لكل المجتمعات، أما الحضارة فهي أضيق من الثقافة، بمعنى أن صفة الحضارة لا تطلق على كل المجتمعات، فليست كل الثقافات حضارات في حين أن كل الحضارات ثقافات.

ولا يضفي هذا المفهوم للحضارة الصفة أو الدور القومي في الحضارة، فبالإضافة لصفتي الكلية والوحدة اللتين تتصف بهما الحضارة فإنها تتصف بالشمولية أي العالمية من جهة، وبالخصوصية أي التخصص القومي والذاتية من جهة أخرى. فهي من جهة تسعى لأن تسود العالم بأسره، إلا أنها تريد أن تطبع هذا العالم بخصوصيتها وذاتيتها القومية في نفس الوقت. حضارة العلم والتكنولوجيا، مثلا، ذات صفة شمولية ميدانها هو العالم بأسره، وإن كانت لا تتخلى نهائيا عن خصوصيتها، فهي أوروبية غربية أولا، وهي غربية أمريكية بعد ذلك، فالحضارة أشبه ما تكون بعملية تثاقف متواصلة، تتولى أمر قيادها ثقافة قومية بعد أخرى. وفي كل مرحلة تكاد الحضارة تتماهى مع ثقافة خاصة من الثقافات، وعندما تتخلى الحضارة عن أن تسلم قيادها لتلك الثقافة تتولاها ثقافة أخرى، وتعود الثقافة التي كانت تقود الحضارة لتصبح خاصة بالمجموعة الإنسانية التي أنتجتها.. وهكذا.. فشمولية الحضارة لا تتعارض مع خصوصيتها، وخصوصيتها لا تناقض شموليتها.

فالثقافة القومية تستطيع في وقت من الأوقات أن تبلغ القمة فتصبح هي والحضارة صنوين. من هنا كانت الصفات القومية للحضارات السابقة الإغريقية والعربية الإسلامية وغيرهما، ومن هنا كانت تسمية حضارة العلم والتكنولوجيا بالحضارة الغربية الحديثة، باعتبار أن تجليها الرئيس والأساسي كان وما زال حتى الآن في ما يسمى بالغرب.

نخلص إلى القول بأن تاريخ البشرية قد عرف عددا من الحضارات وكثيرا من الثقافات، إلا أن هذا لا يعني أنه يمكن الفصل بين الثقافة والحضارة، أو إقامة أي تعارض بينهما، انهما متداخلان دون أن يصلا إلى حد التساوي، وهما متمايزان دون أن يصل بهما ذلك إلى درجة التباعد. فنحن من جهة لا يمكن أن نساوي بين الحضارة والثقافة، وخصوصا الثقافة بالمفهوم الأنثروبولوجي الذي يعترف بثقافة خاصة لكل مجموعة بشرية مهما صغرت هذه المجموعة، ومهما كانت بدائية، حتى لو اقتصرت هذه الثقافة على ما هو أشبه بالفولكلور بالنسبة لعصرنا. ومن جهة أخرى لا نصل إلى الموقف الذي يجعل الثقافة شيئا، ومن الحضارة شيئا آخر، باعتبار أن الثقافة هي دائما ثقافة شعب ما، في حين أن الحضارة لا تختص بأي شعب بل هي مجموع ثقافات مختلف الشعوب، أو مجموع الثقافات المتنوعة الناجمة عن نشاط البشر. فهذا الموقف الأخير لا يرى بأن الحضارة يمكن أن تكون قومية، كما هو شأن الثقافة، وأنهما يختلفان كما وكيفا كما يرى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، مثلا، الذي يرد على المفكر الفرنسي لوي غاردي Louis Gardet الذي يرى أن الحضارة يمكن أن تكون قومية لأن الثقافة تتجلى لنا مرتبطة بالنظام المجتمعي والسياسي.[*13]

4- الثقافة القومية والهوية الثقافية الخاصة

مفهوم الثقافة كما تناولناه يجمع بين الثقافة كتراث للإنسانية جمعاء، والثقافة كهوية خاصة بهذا المجتمع أو ذاك. وقد يظن البعض أن في هذا شيئا من التناقض، ولتوضيح الصورة نقول: يعيش الإنسان، كما تعيش أجناس الحيوان، في مجتمعات مستقلة تحدد استقلاليتها ظروف البيئة والمحيط. وإذا كانت المجتمعات الإنسانية قد أخذت أشكالا مختلفة، القبيلة والمدينة والمملكة والإمبراطورية، قبل ظهور فكرة القوميات في عصر النهضة

الأوروبية، وإذا كان البعض يرى أن انقسام عالمنا إلى قوميات هو أشبه ما يكون بالإرادة الإلهية، في حين يرى البعض الآخر أن مرحلة القوميات هي مرحلة مؤقتة وأننا بدأنا الدخول في مرحلة ما فوق المجتمعات القومية، فإن ما يهمنا هو أن هذه المجتمعات على اختلاف أشكالها تتميز بثقافاتها الخاصة أولا وقبل كل شئ. من هنا كانت الثقافات الخاصة تتراوح بين ثقافة مجتمع القبيلة، أو مجموعة قبائل كما كان حال العرب قبل الإسلام، وثقافة مملكة مترامية الأطراف كمملكة الإسكندر المقدوني، مرورا بمجتمعات بشرية صغيرة أو كبيرة ذات شخصيات ثقافية مستقلة. وكما يمكن الحديث عن ثقافة مجتمع واحد كذلك يمكننا الحديث عن ثقافة مجموعة مجتمعات متقاربة، وكما يمكننا الحديث عن ثقافة مجتمع ما في مرحلة تاريخية معينة. يمكننا الحديث عن ثقافة هذا المجتمع عبر مراحل تاريخية عدة.

وبسبب هذا التفرع في استخدام اصطلاح ثقافة، ولمزيد من التحديد، استحدث علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا تعبير النظام الثقافي الاجتماعي، وهو يشير إلى ثقافة مجموعة بشرية مستقلة ذات نظام اجتماعي محدد، ولا يهم بعد ذلك ما إذا كان هذا النظام الاجتماعي هو القبيلة أو الأمة، أو مجموعة أمم، كما نقول المجموعة الأوروبية مثلا. ولا يعني تعبير النظام الثقافي الاجتماعي المحدد والمستقل قيام الحواجز والحدود الفاصلة والقاطعة بين الأنظمة الثقافية الاجتماعية، فالحدود يمكن أن تفصل المكان ويمكن أن تفصل الزمان أيضا، بل يمكن أن تفصل الأجناس، إلا أنها لا تستطيع أن توقف التحاور والتبادل، وامتزاج الثقافات وتفاعلها وتداخلها. كل ما في الأمر أن النظام الثقافي الاجتماعي المحدد هو تعبير متميز وخاص عن التراث الثقافي الإنساني، فهو من جهة يحمل كل مكونات الثقافة الإنسانية إلا أنه يختلف في بنيته وتركيبه وتنظيمه في ميادين التكنولوجيا والإدارة والأيديولوجيا. وكما ذكرنا قبلا يعود هذا الاختلاف لظروف البيئة والمحيط، وهذا يشمل الموارد الأولية والتشكيلات الاقتصادية والاستخدام الإنساني لها ومستوى تطور الآلات والوسائط والتكنولوجيا عموما، كما يشمل الرموز الإنسانية الأخرى، ولا سيما الرموز اللغوية ورموز التعبير الفني وسائر النشاطات الاجتماعية.

وإذا كانت هذه الاختلافات في التعبير تؤخذ عادة كمؤشر لمدى تطور المجتمع، فإن البعض قد غالى في تفسير هذه الاختلافات واعتبرها انعكاسا لشروط بيولوجية وفسيولوجية، واستنتج منها استنتاجات لم يؤكدها العلم، خلاصتها أن بعض الأجناس البشرية أقدر من غيرها عقليا، وبالتالي أقدر من غيرها على استيعاب نتائج الحركة العلمية المتطورة. ومن هذا القبيل حكم بعض الأمريكيين البيض على الأمريكيين السود، وعلى غيرهم من الأجناس الملونة كما يسمونها، وحكم بعض الغربيين على الشرقيين عموما والعرب خصوصا. ولما كان البعض قد أجرى شيئا من التجارب محاولا إثبات وجود فروق بيولوجية بين أجناس الإنسان دون الوصول إلى نتائج علمية مؤيدة، فإننا نعتبر هذا الضرب من الادعاءات من قبيل المواقف الثقافية التي تفصل بين مجتمع ومجتمع، وهي في نفس الوقت دليل على تخلف ثقافي، ووجود ثغرات ثقافية كبرى، أو جيوب ثقافية من عصور سالفة حتى في المجتمعات المتطورة.

يأتي الإنسان إلى هذا العالم دون أي ثقافة على الإطلاق، ومنذ اللحظات الأولى لدخوله هذا العالم يبدأ الطفل باكتساب سلوكه ومواقفه وقيمه ومثله واعتقاداته وأسلوبه في التعبير، وكل ما يدخل في عداد ثقافة بيئته الاجتماعية الثقافية المحيطة به. ولا نغالي إذا قلنا أن لهذه الثقافة من التأثير ما يرتفع فوق الغرائز والحاجات العضوية، بل ما يرتفع فوق حياة الفرد فيتقدم من الموت بخطى ثابتة وكأنه يمارس فعلا حياتيا. الثقافة هي التي تجعل الإنسان يرتفع فوق رغباته الجنسية والحسية عموما فيؤثر التبتل أو الرهبنة، وهي نفسها التي تدفع الإنسان لأن يختار أن يجوع حتى الموت مع توفر الطعام حوله، أو أن يختار أن يقتل أما أو أختا أو أخا عزيزا غسلا للعار، أو أن يضحي بنفسه في عملية انتحارية من أجل فكرة أو هدف يدخل في عداد ثقافته.

ما زالت الكلمة الأولى في سلوك الفرد الفكري والعملي هي للثقافة القومية، ومن المتوقع أن يستمر الأمر كذلك لفترة طويلة من الزمان على الأقل. فعلى الرغم من وجود تحديات وهموم تعني الإنسانية جمعاء، مثل خطر التسلح النووي، واحتمال قيام حرب لا تبقي أثرا لثقافة العالم، ولا لتجلياتها الخاصة التي نطلق عليها اسم الثقافة القومية، ومثل تلوث البيئة

وتهديد المحيط الحيوي الذي يعيش فيه الإنسان والحيوان على حد سواء وغير هذا وذاك، فإن هذه التحديات والهموم الإنسانية المشتركة لا تواجه بموقف مشترك، ولا تفعل فعلها بدرجات متقاربة، بل قل إن العالم ينقسم بشأن أسبابها إذا لم نقل بشأن نتائجها أيضا.

وإذا كان ثمة من عامل يقرب في عصرنا الراهن بين الثقافات القومية والخاصة، فهو العامل التكنولوجي: انتشار التكنولوجيا، وخلقها لأنماط متقاربة من السلوك والتفكير، وتضييقها لرقعة العالم، وغير ذلك كثير يجعل التكنولوجيا عامل توحيد ثقافي على مستوى العالم بأسره. لم تكن الثقافة الواحدة يوما نتيجة إرادة واحدة، أو تعاقد اجتماعي كما ظن جان جاك روسو، تتكون الثقافة أولا ثم ينشأ العقد الاجتماعي. ومشكلات العالم المشتركة اليوم لن تكون عامل توحيد فعلي بقدر ذلك التأثير البالغ الذي تحدثه التكنولوجيا في سلوك الإنسان ونمط تفكيره وتوحيد رؤياه المستقبلية. ومع ذلك نقول إن الاختلافات في الثقافات مرشحة للاستمرار بل والترسيخ، ليس بسبب درجة استخدام التكنولوجيا فقط، بل بسبب المصلحة المرتبطة بهذا الاستخدام. لقد كانت المصلحة التي تربط مجموعة بشرية معينة هي العامل الرئيس في قيام النظام الثقافي الاجتماعي الخاص بهذه المجموعة، وليس من سبب يلغي هذه القاعدة أو يحد من هذا العامل اليوم.

ويقف إلى جانب التكنولوجيا عامل آخر لا يقل أهمية وهو وحدة العلم والحركة العلمية. والوحدة المقصودة هنا ليست الوحدة التنظيمية أو الوحدة المنهجية، بل وحدة تداخل النتائج والتأثيرات ووحدة ترابط فروع المعرفة. ونكتفي هنا بالقول إن عالم الفلك العربي مثلا لا يكون عالما حقا في زماننا هذا إذا اكتفى بالنظريات والمبادئ الفلكية التي كانت معروفة عند العرب في العصور الوسطى، مع أن العرب كانوا الأكثر تقدما في هذا الميدان في ذلك الحين. ولا بد لعالم الفلك العربي اليوم من أن يكون على اطلاع مباشر على النظريات الفلكية الحديثة وعلى ما خطاه علم الفلك من خطوات جبارة في ربع القرن الأخير. وما يصدق على علم الفلك يصدق على الطب وعلم النفس وجميع العلوم. ولا يفيدنا كثيرا أن نقول إن العرب والمسلمين معهم قد سبقوا في هذه الميادين، ولا يكفي أن نقف على سبق ابن سينا والرازي وابن الهيثم وغيرهم حتى ندخل في عداد العلماء، ولا بد لنا من

الدخول في الحركة العلمية الحديثة في ميدان تخصصنا. فلا يمكن إطلاق لقب طبيب، أو عالم نفس، أو عالم بصريات، أو عالم اجتماع، أو غير هذا وذاك على من لا يقف على أحدث النظريات على الأقل، ناهيك عن المساهمة في حركة العلم في ميدان علمه وعمله. وسواء أكان جراح القلب أو العيون أو عالم الفلك أو غيره يعمل في أفريقيا الجنوبية أم في البرازيل أم في بلاد الشام أم في جزيرة العرب، فإنه لا يكون جراحا أو عالما إذا اكتفى بعلوم الأولين، أو إذا آمل نتائج البحوث العلمية المتخصصة، وإذا لم تكن جهوده متممة للحركة العلمية بالمساهمة والمشاركة فيها، بالإضافة إليها أو تصحيح مسيرتها.

وينتج عن هذا كله أن المثقف لا يكون مثقفا حقا بالابتعاد عن عصره وروح عصره، وهموم عصره، وقضايا عصره، وثقافة عصره. قد يهتم فرد ما أو مجموعة أفراد بالتعمق بدراسة اللغات القديمة، مثلا، فيكشفوا لنا عن أصول هذه اللغات وقواعدها واستخداماتها وحدودها وأبعادها، ولا شك في أن هذا يدخلهم في دائرة العلم ويضعهم في مصاف العلماء خاصة إذا استخدموا نتائج المعرفة الإنسانية في مناهجهم وطرق بحثهم، إلا أن هذا وحده لا يكفي إذ لا بد لهم من أن يضموا علمهم هذا إلى علوم العصر، وأن يضعوا نتائج أبحاثهم في خدمة الحركة العلمية المعاصرة. فلا بد لهؤلاء العلماء ولعلمهم من احتلال موضع ما والدخول في علاقات، وأن يترجم علمهم إلى تطبيقات ونتائج تصب في الحركة العلمية الواحدة. وما يصدق على العلم والعالم يصدق على الثقافة والمثقف عموما، فمن وقفت حدود ثقافته عند ثقافة الأوائل لا تتعداها إلى ما آلت إليه الثقافة في عصره، فليس من علاقة له بالثقافة والمثقفين لأنه لا علاقة له بعصره.

وحدة العلم ووحدة الحركة العلمية هما نتيجة طبيعية لوحدة الإنسان كإنسان من جهة، ووحدة العالم الطبيعي الذي يتعامل معه هذا الإنسان، وبالتالي وحدة المعرفة الإنسانية من جهة أخرى. ومن الواضح هنا أننا لا نتحدث عن العلم بالمعنى الإسلامي، أو المعرفة بالمعنى الديني، فذلك ميدان خاص لم يعد هو أساس العلم والمعرفة، بل ولم يعد فرعا أساسيا من فروع العلم والمعرفة. ولكن إذا كان الأمر كذلك فأين يرالثقافة القومية ؟ وأين هي الشخصية الثقافية الخاصة ؟ وكيف تكون الأصالة ؟

الثقافة القومية هي التجلي الخاص بشعب من الشعوب، هي تعبير المجتمع بطريقته الخاصة ورموزه المستقلة عن نضجه وتطوره وعن رؤيته للإنسان والعالم والطبيعة والكون عموما، إنها طريقته الخاصة بتجسيد حاضره ورسم آماله ومعالم مستقبله. وهذا كله لا يعني ألا يكون علمه من علم عصره وثقافته من ثقافة عصره. فالنطاسي البارع ليس الذي يحفظ ما درسه بل هو الذي يلائم بين علمه وبين الأمراض التي تعترضه في بيئته، وهو الذي يفيد مما أخذه من الجامعة، سواء أكانت أجنبية أم وطنية، ليؤدي وظيفته في مجتمعه وبيئته. والمهندس المعماري المبدع هو الذي يفيد من علمه ليصمم أنسب أشكال المساكن في محيطه وبيئته بل هو الذي يخرج عن حدود ما تعلمه عندما تدعو الحاجة ليضيف إلى ما تعلمه. وكذلك الحال مع المهندس الزراعي، ومع الأستاذ الجامعي أيا كان تخصصه، ومع الفني أيا كانت صناعته، ومع المصور والمثال والمخرج المسرحي والموسيقي ورجل الصحافة وأهل السياسة وصاحب الحكم وغيرهم كثير. وقد رأينا في بلادنا وفي أيامنا نماذج من هؤلاء تبدأ بالميكانيكي الصغير الذي لا يقف عاجزا منتظرا الحصول على قطعة غيار مفقودة بل يحول قطعة إلى قطعة، مرورا بالمعماري المجدد، والزراعي الذي يضيف علمه إلى خبرة الآباء والأجداد، الخ. وليس للأمثلة نهاية ولا للقائمة آخر..

ومن الطبيعي ألا تقتصر الثقافة القومية على تعديل علوم العصر والإضافة إليها فقط، إذ لا يمكن لمجتمع ما أن يغفل كل ماضيه وقيمه وما درج عليه من سلوك، وما أخذ به من عادات وتقاليد، ولا بد له من المحافظة على تراثه الخاص وشخصيته المتميزة. إلا أن المحافظة على التراث الخاص والتمسك بالشخصية المستقلة المتميزة لا يكونان بالمحافظة على القديم حتى لو وجدنا ما هو أصلح منه لحياتنا، فإذا كانت وسيلة النقل التقليدية هي العربة والحصان وما أشبههما، فنحن لا نستطيع التمسك بوسائل النقل التقليدية لأنها جزء من تراثنا، بل قل نحن لا نستطيع ذلك حتى لو أردناه لأنه يضعنا موضع الضعف، ويقودنا إلى العجز بل إلى ما يشبه الشلل، ليس لأن الجيوش تعتمد على وسائل النقل السريعة فقط بل لأن حركة الإنسان في العالم أصبحت أسرع في كل ميدان، ولا يمكن أن نبقى مع مسيرة العالم بوسائل نقل تقليدية. وما يصدق على وسائل النقل يصدق

على كل شئ آخر. هل نصر على مناهج التعليم كما كانت قبل ألف عام، أو حتى قبل مائة وخمسين عاما عندما جددها الطهطاوي وعلي مبارك وغيرهما ؟ وهل ارتضى الأباء والأجداد شيئا من هذا القبيل لأنفسهم ؟ وهل نصر على تنظيف الأسنان بالمسواك رغم وجود ما يؤدي الغرض على وجه أفضل ؟ وهل كان النبي صلى الله عليه وسلم يرتضي ذلك وهو الذي جدد في كل شئ ؟ وهل.... وهل... التساؤلات كثيرة قد تبدأ بالمسواك إلا أنها لا تنتهي عند أي حد...

ليس من العار أن نتخلى عن بعض عاداتنا وتقاليدنا وسلوكنا، وعن بعض قيمنا، إذا استبدلناها بما هو أصلح منها، ونحن حتما لا نفقد شخصيتنا القومية عندما نفيد من تجارب الآخرين وعلم الآخرين، إلا أننا نفقد هذه الشخصية عندما نتحول إلى تابعين للآخرين. لا نفقد شخصيتنا عندما نبني جيشا غربي الطابع أو جامعة حديثة، أو عندما نستخدم وسائل النقل الحديثة، ولكننا نفقدها عندما نستهلك ولا ننتج، عندما نقلد ولا نجدد، عندما نتلقى ولا نعدل أو نضيف أو نطور، ناهيك عن أن نعطي عطاء مماثلا. ليس من العار أن نقتبس، بل من العار ألا نقتبس، ولا شك في أنه من العار أولا وقبل كل شئ أن كل ما نقتبسه ينتجه غيرنا ونحن نستخدمه دون إلمام بكل أبعاده وأغراضه ووظائف أجزائه، بدءا من دراجة الطفل الصغيرة، وهل أقول بدءا مما هو أبسط من ذلك، بل بدءا مما هو أكثر ضرورة ؟

قد يقول قائل إن الأمثلة التي قدمناها لا تثير الكثير من الإشكالات، وأن هناك أمثلة أعقد وأكثر دلالة على وجود إشكالات. والواقع أن هذا صحيح إلى حد بعيد، ولكن إذا حللنا جميع ما يشكل الشخصية الثقافية إلى عناصره البسيطة وجدنا أن ما يصدق على وسائل النقل مثلا يصدق على غيرها أيضا مما يسمى النظام الثقافي الاجتماعي، بما في ذلك القيم. لنأخذ الكرم الذي عرف به الأباء، أو لنأخذ الشجاعة المحببة إلى قلب العربي: ليس من الكرم أن نهدر ثرواتنا في اقتصاد استهلاكي. أما الشجاعة فقد تكون قول الحق، وقول الحق أننا لا نعيش القيم الثقافية التي نتغنى بها لأن ظروف الحياة قد تغيرت وتبدلت. وقد تكون الشجاعة هي الإقدام في المعركة. وقد أصبح لهذه الشجاعة شروطا جديدة فليس

من الشجاعة في شئ أن نواجه المدفع بالسيف. فهذا تهور أو انتحار أو ما يشبهه. عندما يجلس الجندي الإسرائيلي وراء مدفع يصيب على بعد ثلاثين كيلومترا مثلا في حين أن من يجابهه يحمل بندقية لا تصيب اكثر من مئات الأمتار، أو حتى وراء مدفع يصيب على بعد عشرة كيلومترات، فإن الجندي الإسرائيلي سيحس بالشجاعة التامة عندما يواجه العربي وهو يجلس وراء مدفعه، ويضرب عن بعد عشرين كيلومترا مثلا. فكما ذكرنا لقد أصبح للشجاعة شروطها الجديدة. وهي شروط لا تتناقض مع قيمنا التراثية بل تكملها وتتممها. وما يصدق على الكرم والشجاعة يصدق على أكثر قيمنا التراثية.

أما الأصالة فهي محاورة الماضي من أجل الحاضر والمستقبل، ليست الأصالة عبادة الماضي، كما أن الحداثة والتقدم لا يكونان بعبادة كل ما هو جديد. ثقافتنا القومية وشخصيتنا الثقافية وأصالتنا إنما تتحقق بإعمال العقل في كل ما يخصنا، وكل ما يحيط بنا، وكل ما يتعلق بحياتنا، وإعمال العقل هو من القيم الثقافية الأساسية في تراثنا، ننظر عبره ونسير بواسطته ما يصلح لحياتنا، وما يفيد في لحوقنا بالركب الحضاري، نترك القشور ونتخلى عن المظاهر ونهتم بحقائق الأمور. ثقافتنا وشخصيتنا وأصالتنا تكون بالإبداع الذي تخلى عنا من زمن بعيد لأننا لم نعد على رأس المسيرة، بل لم نعد في وسط هذه المسيرة، وقد نصبح في مؤخرتها إذا لم نتدارك أمورنا، ونسارع الخطى على طريق العلم والعمل. نقتبس أولا ونفيد من الآخرين، ثم نجدد ونطور ونعدل ونكيف المعرفة لمصلحتنا، ثم نبدع بعد ذلك ونسهم ونشارك. وبهذا وحده نحافظ على أصالتنا، وبهذا وحده نحفظ شخصيتنا، وبهذا نتدارك أمر ثقافتنا.. لا بالتبعية للماضي، ولا بالتبعية للآخرين، بل بالإبداع والحرية وبهما وحدهما.

5- التحول الثقافي

يأتي الطفل إلى هذا العالم، ويبدأ منذ اللحظات الأولى الاغتراف من ثقافة مجتمعه، واكتساب نتائج الإنجازات المادية والمعرفية المتوفرة لتلك الثقافة. وقد درجنا على النظر إلى حصيلة ما يكتسبه الفرد من المجتمع وكأنه من مستلزمات التطور الطبيعي لذلك الفرد. إلا أننا لو غيرنا في تلك

الثقافة المحيطة بالطفل، لما شب وفق التوقعات التي يشب عليها عادة فيما لو أن تبديلا في الشروط الثقافية لم يحصل. ويمكن ملاحظة ذلك عند أجراء تعديلات في الشروط البيئية المحيطة بالطفل داخل المجتمع الواحد، كان ينشأ في القرية أو في المدينة. أما إذا بدلنا تلك الشروط تبديلا أساسيا كأن نأخذ طفلا فيتناميا مثلا ونضعه في رعاية أسرة أمريكية-وهو ما حصل بالفعل عندما تبنت المئات من الأسر الأمريكية أطفالا فيتناميين إبان الحرب الفيتنامية وسقوط سايغون-فإن الطفل ينشأ حاملا لكل خصائص الثقافة الأمريكية، بل وقد يصعب عليه التكيف مع البيئة الثقافية الفيتنامية، تماما كما يحصل مع أي شاب أمريكي.

يحيطنا الآخرون، الأهل عادة، بشروط وظروف هي عبارة عما نطلق عليه اسم البيئة الثقافية وهي تشتمل على طريقة تحضير الطعام، وطبيعة المسكن، وشكل اللباس، ونوع الألعاب والقصص والأحاديث، وطرائق التعامل، ووسائل الحكم والإدارة والسلطة، إضافة إلى كيفية تنشئة الأطفال وغير ذلك، وهذا كله يقود إلى حصيلة من الأفكار والقيم والمبادئ الأخلاقية. وإذا كان البعض يظن أن الأفكار هي التي تحدد الإطار العام لثقافة ما، فإن ما يتم على أرضية الواقع هو عكس ذلك، دون أن يعني هذا أنه ليس للأفكار والمبادئ والقيم أي دور في تحديد أنماط سلوك المجتمع. فبعض الشروط هي بيئية مادية، بدوية أو حضرية، زراعية أو صناعية، ساحلية أو جبلية وغير ذلك. وهذه الشروط تفرض بعض القيم والأفكار والمبادئ. وبعض الشروط هي بيئية اجتماعية، وهذا يتضمن مستوى التعليم ودرجة المعرفة والدين والتراث الفكري عامة، وهذه الشروط البيئية الاجتماعية في علاقة جدلية مع الشروط البيئية المادية وتشكلان كلا موحدا، أو كما يحلو للبعض أن يسميه مركبا هو الثقافة، يصعب فيه التمييز القاطع بين المادي والعقلي، وليس ما ذكرناه من تفرقة بين شروط مادية وشروط اجتماعية إلا من قبيل التبسيط الذي اقتضاه توضيح الفكرة.

إلا أن المجتمع كثيرا ما يتعرض لظروف طارئة، أو لشروط مستجدة تقتضي تحولا ثقافيا، نلحظه في بعض الحالات، ولا نلحظه في بعضها الآخر. وعندما تقوم هذه الشروط الجديدة، سواء بفعل عوامل خارجية أم داخلية، تحدث تغييرا كثير إما ينقسم أبناء المجتمع الواحد بشأنه بين مؤيد

ومعارض. أما التأييد والمعارضة فيتحددان في الغالب وفق المصالح المختلفة لهذا الفريق أو ذاك، أو وفق مدى تأثير الشروط المستجدة على البعض دون البعض الأخر. ذلك أن الإنسان يميل بطبعه إلى التمسك بما هو عليه من سلوك، يساعده على ذلك استمرار الشروط التي تعزز هذا السلوك، فاستمرار الشروط يوفر للثقافة عوامل الدوام والاستمرار، هذا إذا افترضنا إمكانية استمرار هذه الشروط... ذلك أن المجتمع هو كائن حي، وهو ككل كائن حي يتطور باستمرار، ولما كانت ثقافة المجتمع هي عنوان حياة المجتمع، فإن تطور الثقافة هو التعبير عن تطور المجتمع. وبالمقابل فإن كل تغيير في المجتمع يؤدي إلى تغيير في ثقافة ذلك المجتمع. من هنا يمكن القول إنه لا توجد ثقافة واحدة ثابتة ودائمة، وإذا كنا لا نلحظ ذلك عادة فلأن التحول يتم ببطء شديد بحيث نظن أن ما نحن عليه من سلوك، وما كان عليه آباؤنا، وما سيكون عليه أبناؤنا هو واحد أو يجب أن يكون واحدا، إلا أن نظرة متأنية كثيرا ما تثبت لنا صحة هذا القول.

الشروط المادية في تغيير دائم، فأنت لا تستطيع أن تضع قدمك في النهر الواحد مرتين، أن مياها جديدة تغمرك باستمرار كما قال هرقليطس، ومع تغير الشروط المادية تتغير الشروط الاجتماعية. والشروط المادية ليست مقصورة على المناخ والجغرافيا كما يمكن أن يتوهم البعض، إنها أوسع من ذلك بكثير فهي تتضمن، على سبيل المثال، التضخم السكاني الذي يمكن أن يصيب بعض المجتمعات، واستحداث وسائل اتصال تضع الجماعة على احتكاك مباشر بجماعات أخرى، وتوفر أداة حكم حازمة تضبط الأمور، أو عكس ذلك تماما عدم توفر هذه الأداة، وما ينتج عن ذلك من نتائج تطول كافة مظاهر الحياة في المجتمع، ونهوض قوى جديدة على حدود المجتمع أو قريبة منه.... الخ. والأمثلة كثيرة وكلها تساهم في التحول الثقافي الملحوظ وغير الملحوظ، وهذا التحول قد يجعل الثقافة في وضع أقوى أو في وضع أضعف، وضعف الثقافة المتلاحق قد يؤدي إلى تلاشيها وفنائها لحساب غيرها من الثقافات، وإن أهمية الثقافة أنها تساعد المجتمع على البقاء والصمود ومسايرة التطور الدائم، فليس هناك من ثقافة صالحة وثقافة طالحة إلا بمقدار ما تمد المجتمع بالقوة، فكل الثقافات صالحة من منظور أبنائها، لكن ما هو صالح طيب في ثقافة ما قد لا يكون كذلك في

ثقافة أخرى، كما يقول سكينر، وهذا هو ما يسمى ب النسبية الثقافية[*14].

وقوة الثقافة أو ضعفها لا يكون بمدى قدرتها على الصمود في وجه البيئة المادية فقط، بل بمدى قدرتها على الصمود في وجه الثقافات الأخرى التي يفرض عليها التنافس معها أيضا. وإذا كان تنافس الشعوب البدائية مع البيئة المادية بالدرجة الأولى، فإن صراع الثقافات في أيامنا هذه لا يشكل تحديا أقل من التحدي الذي مثلته الطبيعة بالنسبة للإنسان الأول. كانت التحولات الثقافية في حياة الإنسان الأول تجري بفعل هيمنته على جانب جديد من جوانب الطبيعة، أو اكتشافه لسر جديد من أسرارها، فلم تكن الثقافة أبدا نتيجة تفكير الإنسان، أو أعمال عقله أو من فعل إرادته الحرة كما توهم ظواهر الأشياء، فـ ما من ثقافة بدأت بعقد اجتماعي، ولم يبدأ أي نظام اقتصادي بفكرة المقايضة أو الأجور، ولم تبدأ أي بنية أسرية نتيجة الفهم العميق لفوائد التعايش الزواجي. إنما تنشا الثقافة حينما تساعد الممارسات الجديدة على بقاء أولئك الذين يمارسونها[*15]. وإذا كان هذا حال الثقافة وما زال، إلا أن تنافس الثقافات وصراعها قد بدأ يأخذان حيزا أكبر مما كانا عليه في الثقافات البدائية، اللهم إلا في حالات الغزو المباشر من شعب لشعب والتي كانت كثيرا ما تحصل.

وإذا كان تنافس الثقافات قد أخذ يزداد ويتسع إلا أن عاملا جديدا قد دخل. على الحياة الثقافية بفعل تطور الوعي الإنساني، وازدياد المدارك وتراكم المعرفة، وهو عنصر التخطيط الثقافي لتسهيل التحولات الثقافية التي تضمن استمرار المجتمع واستمرار تماسكه. صحيح أن الإنسان قد عرف ضروبا شتى من التكيف الثقافي، وهو بدون شك قد عمل في كل الظروف على الإبقاء على ثقافته متماسكة أو قوية بإدخال تعديلات عليها، إلا أن التخطيط بمعناه الحديث عامل مستجد في حياة الإنسان، وهو بلا ريب عامل فعال أدخل تغييرا ملحوظا على طبيعة الثقافة، وعلى فهم الإنسان لثقافته، فلم تعد الثقافة هي ذلك السلوك الذي نرثه من الآباء والأجداد، بل أضيف إليها عنصر جديد وهو فاعلية الثقافة في صنع مستقبل الإنسان.

يؤدي التخطيط الثقافي عادة إلى تقوية الثقافة وإعداد المجتمع للصمود في وجه الهجمات الثقافية الآتية من خارج في غالب الأحيان. نقول في غالب الأحيان، لأن بعض الهجمات الثقافية قد تكون من الداخل، من قوى

بدأت تفقد نفوذها بسبب التحول الثقافي، وتسعى لإيقاف عملية التحول، والارتداد بالمجتمع إلى ما كان عليه في فترة من الزمان، أو تسعى على الأقل إلى إبطاء عملية التحول. وقد يكون الهجوم من قوى اجتماعية صاعدة تريد تغيير اتجاه عملية التحول لما فيه خدمة مصلحتها، أو مصلحة المجتمع من وجهة نظرها، كما يحدث في الصراعات الأيديولوجية داخل المجتمع. إلا أن ما يعنينا هنا أكثر من غيره هو التخطيط الثقافي الهادف لإعداد المجتمع لمواجهة ما يجري على الساحة العالمية بحيث لا تفقد الثقافة موقعها في مسيرة العالم فتتأخر عن الركب وتضعف. وقد ينتهي بها هذا الضعف إلى التلاشي. وقد تكون تقوية الثقافة بإحياء وتنشيط رموز المجتمع الثقافية الخاصة، إلا أنها في غالب الأحيان تكون بتعزيز أوجه التواصل ومراكز التحاور مع التحولات الثقافية الكبرى على صعيد العالم، ويدخل في عداد ذلك محاولات التحديث الاجتماعي بشكل عام، كما حدث في مصر خاصة، والبلاد العربية عامة في القرن المنصرم.

تختار بعض المجتمعات العزلة الثقافية كوسيلة لتجنب الدخول في تنافس مفتوح مع غيرها من الثقافات، ومع التيارات الثقافية السائدة في العالم بشكل خاص. وأمثلة هذه المجتمعات كثيرة في عالمنا اليوم، وهي غالبا ما تقوم بتدعيم موقفها عن طريق معززات أيديولوجية كما هو الحال في ألبانيا مثلا. وكثيرا ما تختلط المعززات الأيديولوجية مع معززات من الثقافة التقليدية كما حدث في الصين أيام موتسي تونغ وإبان الثورة الثقافية. وفي غياب المعززات الأيديولوجية ذات الصبغة السياسية والفلسفية تلجأ المجتمعات التي تختار العزلة الثقافية إلى معززات أيديولوجية من نوع آخر، غالبا ما تكون دينية. إلا أن اختيار العزلة الثقافية لا يبعد الثقافة عن المواجهة المباشرة إلا إلى حين. وكثيرا ما تدخلها عزلتها في مواجهات أعنف قد تأخذ شكل الحروب عندما تكون المواجهة مع الخارج، أو شكل الثورات عندما تكون المواجهة مع الداخل. ذلك أن الثقافة التي تبتعد كثيرا عن الاتجاه الرئيس للحضارة السائدة مرشحة للتصادم مع الثقافات الأخرى كما تؤكد لنا أحداث التاريخ الحديث والمعاصر.

إلا أن التخطيط الثقافي يطرح قضية في غاية الخطورة بدأت تشغل اهتمام المعنيين بالثقافة، وهي قضية التوجيه الثقافي، التخطيط الثقافي

الذي يوجه الثقافة بحيث تبقى على تحاور واتصال مع مسيرة العالم، فلا تبعد كثيرا فتكون كالحمل الذي يتيه عن القطيع، هو تخطيط في مصلحة الثقافة غالبا، وهو ما تأخذ به أكثر المجتمعات، حتى المجتمعات التي تقود مسيرة العالم اليوم، لأن التخطيط والتوجيه يبقيانها في مواقعها المتقدمة. أما التوجيه الثقافي الذي يدخل في عداد غسل الأدمغة، والذي يدفع إلى مواقع متطرفة، فإنه توجيه تترتب عليه نتائج قد تكون خطرة على المجتمع نفسه وعلى العالم بأسره، كما حصل في ألمانيا الهتلرية التي قادت العالم إلى كوارث ما زالت آثارها حتى يومنا هذا. والفرق بين ما أسميناه توجيها ثقافيا وما يسمى بغسل الأدمغة هو فرق نسبي، وقد يرى البعض أنه لا فرق بينهما إلا بالتسمية، إلا أن البعض الآخر يرى أن التسمية تشير إلى درجة التوجيه وهل هو معتدل أم متطرف. إلا أن القضية تبقى مطروحة، إذ ما هو المعيار الذي نقيس به فنقول هذا معتدل وهذا متطرف ؟ ومن الذي يقرر ويخطط ويوجه ؟ ولمصلحة من ؟ وماذا لو رأت مجموعة ثقافة ما أن مسيرة العالم الثقافية والحضارية هي التي تحتاج إلى توجيه ؟ وهو ما يحدث فعلا على أرض الواقع في عالمنا اليوم، بل قل هو ما يزداد حدوثه بسبب تكاثر سلبيات المسيرة الحضارية الراهنة.

ومن الطبيعي أن يرتبط موضوع توجيه الثقافة بالقيم، فمن جهة ما هي القيم التي تحكم توجيه الثقافة ؟ ومن جهة أخرى هل الثقافة الأحدث هي بالضرورة أحسن من الثقافة الأقدم ؟ لقد أشرنا قبلا إلى أن ما هو حسن أو قبيح في ثقافة ما هو حسن أو قبيح بالنسبة لتلك الثقافة أولا، وقد تشترك معها بعض الثقافات في موقفها هذا إلا أن ثقافات أخرى قد تختلف. فالحسن والقبيح ما كذلك من موقع معين وقد ينعكسان بتعاكس المواقع. وهذا قد يعني أن التحول الثقافي لا يقود بالضرورة إلى ثقافة أحسن، إلا أنه يقود على الأرجح إلى ثقافة أنسب، أي ثقافة أكثر توافقا مع ما عليه المجتمع. ولأن التحول الاجتماعي يقود حتما إلى تحول ثقافي، فإن بعض المجتمعات تتقبل بعض التحولات في بعض الميادين وتقاومها في ميادين أخرى، فينتج عن ذلك ما نسميه بالأزمة الثقافية. وإذا كنا قد حرصنا على استخدام تعبيري ثقافة قوية وثقافة ضعيفة، فما ذلك إلا إقرارا بان الثقافة القوية ليست بالضرورة أحسن من وجهة نظر القيم، إلا

أنها بالضرورة أحسن من وجهة نظر مصلحة المجتمع، ذلك أن الثقافة الأقوى تضع المجتمع في موضع أقوى في علاقتها من الثقافات الأخرى ومع المسيرة الحضارية.

أهمية التحول الثقافي والتقدم الثقافي وتحديث الثقافة لا تتأتى لأنها تقود إلى ثقافة أحسن قيميا وأخلاقيا، وإن كان المجتمع يكسبها هذا الطابع حتى لو لم تكن كذلك من وجهة نظر الثقافات الأخرى. أهميتها تتأتى من كونها تعطي الثقافة فرصة أحسن للبقاء في تحاورها وتواصلها مع الثقافات الأخرى، فيتشكل من المجموع منظومة متماسكة رغم ما بينها من اختلافات يصدق عليها تعبير الوحدة في التنوع.

لقد مرت البشرية بحقب أو عصور ثقافية هي ما نطلق عليه اسم الحقب أو العصور التاريخية، وهذه العصور تصنف عادة بحسب استخدام الإنسان لمادة الأدوات والآلات التي يستعملها فنقول العصر الحجري والبرونزي وغيرهما. إلا أن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المحدثين يفضلون تصنيفا جديدا بحسب وسائل الإنتاج[(*16)] من الصيد على درجاته، إلى الزراعة، إلى الصناعة، ويمكن الآن إدخال عصر جديد هو عصر التكنولوجيا. لقد نظر الإنسان إلى هذه الحقب أو العصور على أنها درجات تقدم عبرها الإنسان وترقى. ورغم ما في كل عصر من سلبيات لا يمكننا تبيان معالمها بدقة، استوعب كل عصر من هذه العصور ما سبقه وتخطاه، وهدم تكوينات وثقافات واستبقى ما يتماشى معه منها. ومن المرجح أن إنسان المستقبل عندما يدخل في عصر جديد سينظر إلى عصر التكنولوجيا كما ننظر نحن الآن إلى عصر الصيد، مثلا على أنه خطوة إلى الأمام، رغم كل ما فيه من نواقص وسلبيات. ولا يعني هذا بحال أن نقبل عصرنا بسلبياته وإيجابياته، ولنكن انتخابيين انتقائيين حيثما أمكننا ذلك، وكلما أمكننا ذلك، ما دام ذلك ممكنا.

الحواشي

(*) E.B. Tylor, Primiteve Culture 1871, I.P.I انظر جان فريمون تلاقي الثقافات والعلاقات الدولية في مجلة العلاقات الدولية العدد 24 وقد ترجمته مجلة الفكر العربي المعاصر بيروت، العدد 29، ص 85، وقارن أيضا مادة الثقافة الإنسانية في دائرة المعارف البريطانية.

(*1) جان فريمون، مرجع مذكور أعلاه.

(*2) المرجع السابق، انظر أيضا: معن زيادة الثقافة ومقاومة الاحتلال الإسرائيلي في الفكر المقاوم، مؤسسة فكر للأبحاث والنشر، بيروت، 1984، ص 195 وما بعدها.

(*3) من هذا القبيل تعريف غوستاف فون غرونبوم Grunebaum في مطلع كتابه عن هوية الإسلام الثقافية حين يقول عن الثقافة إنها نظام مغلق من الأسئلة والأجوبة المتعلقة بالكون وبالسلوك الإنساني.. . الخ قارن. - G.V. Grunbaum: L'identite' Culturelle de L'Islam Paris Gallimard, 1973.

(*4)-قارن بجوزيف شريم: الثقافة والثقافة المضادة مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 27/28، خريف 1983، ص 173. وقارن أيضا بـ محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984، ص 38.

(*5) ب. ت. سكينر: تكنولوجيا السلوك الإنساني، ترجمة عبد القادر يوسف، ضمن سلسلة عالم المعرفة رقم 32، الكويت، 1980، ص 131. أما العنوان الأصلي للكتاب فهو أبعد من الحرية والكرامة:.
B. F. Skinner: Beyond Freedom and Dignity, Bantam /Vintage, New York, 1972.

(*6)يمكن الاطلاع على طبيعة الأفعال المنعكسة والأفعال الغريزية والاستجابات الآلية عموما في كتاب مثل: مبادىء علم النفس العام للدكتور يوسف مراد ط3، دار المعارف بمصر، سنة 1957، ص78 وما بعدها.

(*7) قارن بالمرجع السابق ص 192 وما بعدها.

(*8) قارن بالمرجع السابق ص 195 وما بعدها.

(*9) قارن برالف لنتون: شجرة الحضارة ترجمة احمد فخري، مكتبة الأنجلو المصرية، 1958 ص 37

(*10) قارن بـ معن زيادة وآخرين: لبنان الحضارة الواحدة، النادي الثقافي العربي، بيروت 1977، ص 12 وما بعدها.

(*11) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ط 3، دار الحقيقة، بيروت، 1980 ص 89، وما بعدها.

(*12) عبد العزيز الحبابي: من المنغلق إلى المنفتح، مكتبة الأنجلو المصرية، 1973، ص 12

(*13) انظر محمد عزيز الحبابي: من المنغلق إلى المنفتح، ترجمة عن الفرنسية محمد برادة، ط 2، مكتبة الأنجلو المصرية، 1973، ص 31, 32

(*14)-ب. ف. سكينر: تكنولوجيا السلوك الإنساني، مرجع مذكور سابقا، ص 129.

(*15)- المرجع السابق، ص134

(*16) انظر بهذا الصدد الدراسة القيمة لأحمد أبو زيد تحت عنوان الحضارة بين علماء

الأنثروبولوجيا والأركيولاوجيا مجلة عالم الفكر، المجلد 15، العدد 3، ص 3 وما بعدها.

3 في ماهية الحداثة والمعاصرة

١ - تمهيد

يسعى الإنسان إلى التحديث لما ينطوي عليه من تقدم وتطور يتيحان فرصة تحقيق مستوى أعلى من الحياة. ولا يقتصر التقدم والتطور على الجانب المادي، فهما لا يقاسان بالازدهار الاقتصادي وارتفاع مستوى الدخل القومي فقط. انهما يتسعان لمضامين متنوعة مثل النضج والوعي السياسيين المتمثلين في إقامة نظام سياسي، وتأسيس سلطة تعبر عن إرادة المواطنين وترعى حقوقهم وتؤمن مصالحهم. ويتضمن التقدم والتطور إلى جانب ذلك الارتفاع بمستوى العلم والمعرفة الإنسانيين، وتوسيع دائرتهما لما فيهما من تحقيق ذاتية الإنسان وتفجير طاقاته الكامنة. ينتج عن ذلك ازدياد فرص الإبداع، واتساع الدوائر التي يتجلى فيها هذا الإبداع: من ميادين الأدب والفن والفكر والمعمار ووسائل الترفيه، وكافة أوجه النشاط الإنساني. وينعكس هذا كله على الفرد الإنساني وعلى المجتمع ككل، متيحا المزيد من الفرص لمزيد من التقدم والتطور، وبالتالي لمزيد من التحول في حياة الإنسان بل وفي الإنسان نفسه. ويمكن النظر إلى هذا التحول على أنه غاية في ذاته، باعتبار أن تقدم الإنسان هو غاية في

ذاته، وهو في الوقت عينه وسيلة لمزيد من التقدم والتطور.

الحداثة هي المشاركة والمساهمة في هذا التحول الكبير الذي تشهده الإنسانية اليوم. لقد مرت الإنسانية في عدة تحولات كبرى: قيام المجتمعات البشرية بأشكالها البدائية، وظهور الحضارات الإنسانية، وأخيرا نهوض حضارة العلم والتكنولوجيا وانتشارها فوق كوكبنا الأرضي. ومن الطبيعي أن يكون هناك تحولات كبرى أخرى في تاريخ البشرية، إلا أنه يمكن تضمينها في المحطات الأساسية التي أشرنا إليها. وإذا كان من المنطقي أن تأتي هذه المحطات واحدة تلو الأخرى، فتكون الأولى تمهيدا للثانية، والثانية تمهيدا للثالثة، وهو ما تم فعلا على أرض الواقع، إلا أن هذه المراحل أو المحطات تداخلت في بعض الحالات بحيث إننا ما زلنا نجد بعض المجتمعات البدائية تعيش على هامش عالمنا اليوم، كما نجد بعض الحضارات السابقة على حضارة العصر الحديث تسعى لأن تبقي على استمرارية وجودها ودورها.

للحداثة وجوه متعددة، قد تأخذ شكل النضال لتحقيق التحرر والاستقلال الوطني، وقد تأخذ شكل التنمية عبر التخطيط الاقتصادي، وقد تكون بمزج عناصر ثقافية تقليدية مع عناصر ثقافة العصر، أو تكون بإعداد البنى التحتية الأساسية لقيام المجتمع الحديث، وقد تأخذ شكل اقتباس أسباب الحضارة الراهنة ومظاهرها، دون أن يكون هذا العامل أو ذاك كافيا وحده لإتمام عملية التحديث. فالحداثة لا تقتصر على جانب واحد من جوانب حياة الفرد والمجتمع: إنها عملية تتسع لتتناول الاقتصاد والسياسة والنظام الاجتماعي بأسره، وبما فيه من زراعة وتجارة وصناعة ومؤسسات حكم وقوانين وتشريعات ومؤسسات تعليم وجيش وتجمعات بشرية، ومن الأسرة إلى القرية إلى المدينة إلى الأحزاب والنقابات.... الخ.

تتشابك مسيرة التحديث التي يشهدها عالمنا اليوم مع مسيرة العلم والتكنولوجيا، لهذا كان من السهل الوقوع في خطأ الخلط بينهما. إلا أنه من المهم بمكان أن نفرق بين حركة العلم والتكنولوجيا من جهة، وهي التي أدت إلى بلورة المجتمعات الصناعية المتطورة، ومجمل التحولات التي أدت إلى انتشار الحداثة فوق رقعة عالمنا من جهة أخرى. صحيح أن هذه التحولات تتوقف على حركة العلم ومنجزاته المادية المعروفة باسم التكنولوجيا، إلا أن هذه التحولات ليست هي نفس حركة العلم والتكنولوجيا، فلا يكفي في

حديثنا عن الحداثة أن نتحدث عن حركة العلم والتكنولوجيا. يمكن القول إن الحداثة تفيد من التقدم العلمي والتكنولوجي وتعتمد عليهما: إنها أقرب ما يكون إلى الروح العلمية، أو إلى روح التفكير العلمي. لقد عرفت الحضارات السابقة هذه الظاهرة بدرجات متفاوتة، حيث كان بعض النشاطات والقيم الإنسانية ينتظم بشكل عقلاني في أنساق موضوعية بعيدا عن الخرافة أحيانا، وبعيدا عن عالم الغيب أحيانا أخرى. لقد تطورت هذه الظاهرة واتخذت أشكالا متجددة في حضارتنا الراهنة.

للحداثة وجه خارجي يتجسد بالمنجزات المادية والتطورات العلمية والتكنولوجية أي بالمحيط الإنساني، ووجه داخلي يتجلى بالسلوك والشعور والقيم الإنسانية. فالحداثة لا تقوم بذاتها، إنها بحاجة إلى ذلك الإطار أو النسق الاجتماعي الذي يشمل الوجهين المادي والمعنوي، وهي بحاجة دائما إلى الإنسان المحدث تقيم معه تلك العلاقة الجدلية الضرورية التي تغذي الطرفين. الإنسان المحدث لا يولد من العدم، إنه بحاجة دائما إلى تلك الشروط المادية التي تجسد الحداثة الخارجية كما أسميناها، وهذه بدورها لا تقوم بدون الإنسان الفاعل المنفعل بها.

ولكن من هو الإنسان المحدث أو العصري، وما الذي يجعله كذلك؟ اختلفت الإجابات عن هذا السؤال وتعددت، وهو أمر طبيعي، لأن مفهوم الحداثة أو العصرنة هو أمر نسبي ومتجدد دائما لا يمكن الإمساك به وتحديده مرة وإلى الأبد، ولأنه يتناول، إضافة إلى حياة الإنسان الخارجية أو الظاهرية، القيم والسلوك والمشاعر الإنسانية التي تحتاج إلى سبر وتحليل لا يتيسران بسهولة. من هنا كان أكثر المحاولات لتحديد خصائص الإنسان العصري يكتفي بوصف المحيط الذي يعيش فيه هذا الإنسان، ولأن هذا الوصف يتناول أكثر ما يتناول المجتمعات الصناعية الغربية، فإنه يقابل بالكثير من التحفظ في المجتمعات النامية التي تجد نفسها في موقع المواجهة والصراع مع المجتمعات الغربية ليس لأسباب تتعلق بالحداثة والحضارة المعاصرة، بل لأسباب سياسية واقتصادية بالدرجة الأولى.

ومع أنه لا يوجد تعريف جامع مانع-كما يقول المناطقة-للإنسان العصري أو المحدث فإن هناك بعض الخصائص التي يتصف بها هذا الإنسان، والتي هي حصيلة التطور الإنساني منذ بدأ الإنسان مسيرته الحضارية. هذه

الخصائص تتراوح بين القبول الكامل والقبول الجزئي من الباحثين الاجتماعيين، وفلاسفة التاريخ، والمشتغلين بموضوع التحديث، والمفكرين، والدارسين بشكل عام. إنها خصائص مشتركة بين أفراد قد ينتمون إلى مجتمعات مختلفة، بعضها صناعية وبعضها فوق صناعية، وبعضها نامية، إلا أنهم يتصفون بالحداثة أو العصرنة. وتهيمن على هذه الخصائص النزعة العقلانية، وتسودها روح التفكير العلمي التي لا تعني الابتعاد عن الإيمان الديني، بل الابتعاد عن الخرافة.

2- خصائص الإنسان العصري

والترتيب الذي نعتمده في عرض بعض هذه الخصائص لا يعبر بالضرورة عن أهميتها وتقدمها بعضها على بعض.

أول ما نعرض له من خصائص الإنسان العصري استعداد هذا الإنسان للأخذ الواعي العميق بمبدأ الحرية والديموقراطية بأوسع معانيهما. إن مراجعة سريعة لأنماط التفكير في المجتمعات البدائية والتقليدية تظهر عدم استعداد الفرد والمجتمع على حد سواء قبول الاختلاف في الرأي، بل إن الخلاف في الرأي يعتبر جريمة لا يتساهل المجتمع حيالها، وفي أكثر الحالات يعتبر هذا الخلاف ضربا من الخروج والزندقة والكفر. لم تعرف هذه المجتمعات الحرية إلا في حدود ضيقة، أو لنقل أنا لم تعرف الحرية بمعناها الحديث الذي بدأ يظهر مع النهضة الأوروبية. ولا نريد هنا استعراض الأمثلة المتعددة، ويكفي أن نقول إن مصطلح الحرية الذي نستخدمه باللغة العربية اليوم يشير إلى الحرية السياسية، والحرية الدينية، وحرية الرأي وغيرها، كان قبل القرن التاسع عشر، وقبل استخدامه بهذا المعنى الجديد على يد رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، كان يقتصر على معنى الحرية في مقابل العبودية، دون أن يفهم منه أي من المعاني المستحدثة.

لقد أدرك رواد النهضة في البلاد العربية، ولا سيما الطهطاوي والتونسي والكواكبي، أهمية مقولة الحرية في المجتمع الحديث ودورها الذي لا غنى عنه، وأنها ملازمة للحداثة والتقدم والازدهار في حين أن الاستبداد والطغيان ملازمان للتخلف. فرفاعة الطهطاوي يفرد فصولا مطولة في كتابه تخليص

الإبريز في تلخيص باريس(*) يتحدث فيها عن المؤسسات الدستورية والشعبية الضرورية اللازمة لممارسة الديموقراطية، وعن الحرية وضروبها وأقسامها وأشكالها، ولا ينسى بشكل خاص حرية الرأي والمعتقد فيفرد لهما الصفحات الطوال ويشير إلى دور الصحافة ووسائل الإعلام.

أما خير الدين التونسي فإنه يتخذ من عبارة ابن خلدون الشهيرة الظلم مؤذن بخراب العمران مدخلا مناسبا يعرض فيه رأيه في أن أسباب العمران تتأسس على دعامتي الحرية والعدل وان التقدم في العلوم والمعارف والصناعات وبالجملة تقدم المجتمع ككل، ونهوضه إنما يقوم على هاتين الدعامتين الأساسيتين وعندما يعرض خير الدين للعوامل التي تؤدي إلى نهوض المجتمعات وسقوطها، أو تقدمها وتخلفها فإنه يرى أن التقدم لا يكون بدون العدل والمساواة والأمن والحرية، في حين أن الطغيان والظلم والاستبداد تلازم التخلف والتفكك والسقوط. لقد أفرد خير الدين فصلا خاصا في مقدمة كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك(*1) تحت عنوان مطلب عواقب الاستبداد والعمل بالرأي الواحداستشهد فيه على عواقب الاستبداد بسوقه لما جرى لفرنسا من الهزيمة عندما استبد بقيادتها نابليون بونابرت رغم أنه من القلائل الذين جاد بهم الدهر.

وأما الكواكبي فقد صاغ نظرية متكاملة في الاستبداد عرضها في كتابه طبائع الاستبداد شرح فيها العلاقة الضرورية بين الاستبداد والتخلف، وقدم فيها، ولو بطريقة غير مباشرة، دفاعه القوي عن الحرية وعن ملازمتها وضرورتها للمجتمع المزدهر والمتقدم.

الإنسان المعاصر الآخذ بالحداثة، أو بشيء منها على الأقل، أكثر استعدادا لقبول تعدد الآراء، وتعدد وجهات النظر حوله. إنه لا يفترض أن على الآخرين أن يفكروا مثله تماما، وأن وجهة نظره هي وجهة النظر الوحيدة الصحيحة. إنه لا يخشى أن تؤدي وجهات النظر الأخرى إلى تقويض وجهة نظره في الحياة والعالم والكون وكل شئ حولها. إنه لا يغلق نفسه على آرائه، ولا يتعامل مع آراء الآخرين بطريقة استعلائية فوقية ولا يقاربها بنزعة أوتوقراطية. إنه لا يسلم بكل ما يأتيه من أرباب السلطة فوقه كالأب أو شيخ القبيلة أو الكاهن ورجل الدين أو الأمير والسلطان، وهو في الوقت نفسه لا يرفض حق الذين يأتون بعده في السلم الاجتماعي بإبداء الرأي

والتعبير والاختلاف في الرأي. إنه على غير استعداد لأن يفوض حريته لغيره، أو أن يصادر حرية غيره، بل إنه على استعداد لأن يقاتل مدافعا عن حريته وحرية الآخرين حتى الموت، وقد عبر فولتير أحسن تعبير عن حال هذا الإنسان حين قال: قد اختلف معك في الرأي إلا أنني على استعداد لأن أموت في سبيل حرية رأيك.

لقد أجرى بعض الدارسين الاجتماعيين استفتاءات متعددة في مجتمعات متنوعة متعايشة في عالمنا اليوم، بعضها يمكن أن يوصف بأنه مجتمع حديث، وبعضها بأنه مجتمع تقليدي، وآخر بأنه مجتمع بدائي. وكانت الأسئلة تتركز حول حق الإنسان في أن يختلف بالرأي في القضايا الأساسية مع من هم فوقه في السلم الاجتماعي دون أن تسقط الرابطة القبلية أو الدينية أو الوطنية أو السياسية التي تربطه بها. كما كانت الأسئلة تهتم بما إذا كان هذا الإنسان يحفل بآراء من هم تحته في الأسرة والمجتمع كالابن والأخت والزوجة والتابع والأجير، وما إذا كان يأخذ هذه الآراء على محمل الجد وخصوصا فيما يتعلق ببعض الأمور الأساسية في الحياة. لقد كانت هذه الأسئلة والإجابات عنها مؤشرات تميز فردا عن الآخر، وتؤكد أن استعداد الإنسان للأخذ بمبدأ الحرية بمعناها النظري وأبعادها العملية هو عامل حاسم من عوامل التمييز بين الإنسان العصري والإنسان التقليدي، وبين الإنسان المنفتح والإنسان المنغلق، وبين المتقدم والمتخلف.

أخذت قضية الحرية منذ مطلع العصور الحديثة تحتل مكانتها البارزة في حياة الإنسان المعاصر، فقد كان نهوض القوميات في أوروبا ونشوء المجتمعات القومية يأخذان طريقيهما إلى الوجود عبر ثورة البرجوازية الأوروبية الأولى، وهي ثورة تثبيت الحريات المدنية وحقوق المواطنين في مواجهة سلطة الملوك المطلقة التي كانت من معالم الحياة الاجتماعية والسياسية في القرون الوسطى. وقد ظلت قضية الحرية تشق طريقها إلى الأمام حتى باتت ملازمة للحداثة والتطور والتقدم. صحيح أن الإنسان في الحضارات السابقة، ولا سيما في الحضارة العربية الإسلامية، قد عرف بعض أشكال الحرية ومتعلقاتها، كاستقلال الشخصية الذي عرف به العربي الجاهلي، وكالحض على التشاور الذي أمر به الإسلام، إلا أن الحرية بآفاقها الجديدة، والديموقراطية بمؤسساتها اللازمة لها كالجمعيات

والنقابات والأحزاب والصحافة والمؤسسات الدستورية ومؤسسات الدولة الحديثة هي من نتائج ومستلزمات العصور الحديثة.

ويرتبط بموضوع الحرية والديموقراطية الذي نتناوله هنا أخذ الإنسان العصري المحدث بمبدأ العدالة الاجتماعية واعتقاده بأن حصة الفرد ونصيبه يجب أن يتناسبا طردا وعكسا مع مدى مساهمته في الإنتاج ومع دوره في خدمة المجتمع. ومن الطبيعي أن يحد هذا الموقف من الامتيازات المكتسبة لأسر الملوك وطبقة النبلاء والأشراف وأصحاب الألقاب، ولا نقصد بهذا أن المجتمعات الحديثة قد تخلت نهائيا عن كل الامتيازات التي تختص بها بعض الفئات والأفراد، ولكننا نقصد أن نهج التحديث يسير وفق خط معاكس لهذه الامتيازات باعتماده أسسا من قبيل لكل فرد حسب حاجته، كما نجد في المجتمعات الحديثة ذات التوجه الاشتراكي، أو من قبيل لكل فرد مقدار مساهمته كما نجد في المجتمعات الغربية الحديثة.

ومن الواضح هنا أننا لا نتحدث عن مجتمع معين أو مجموعة مجتمعات، وإنما نتحدث عن ذلك الخط العريض الذي سارت فيه مسيرة التحديث منذ انطلاقتها في مطلع العصور الحديثة، وعن ذلك التوجه العام الذي توجهته البشرية جمعاء بشكل عام، حيث ألغيت امتيازات الطبقات، وخصوصا مع نهوض الثورة الفرنسية، وقيدت الملكيات، وبدأت الشعوب تأخذ بأسس التوزيع العادل كما تراها من منظار أيديولوجيتها الخاصة.

ويرتبط بموضوع البحث هنا تطور مفهوم الكرامة الإنسانية وفق مبادئ الحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية. لقد خفت تلك النزعة التي تربط كرامة الفرد بالحسب وانسب والشرف والتي هي بوجه من الوجوه من مخلفات عصور العبودية، لتحل علها نظرة جديدة للكرامة الإنسانية- تتخطى الأجناس والألوان وتحترم الكبير والصغير، وتساوي بين المرأة والرجل، ولا تفرق بين الأفراد إلا بمقدار اغترافهم من معين المعرفة، ودورهم في المجتمع، ومقدار إنتاجهم، مع توجه دائم إلى إلغاء النظرة القديمة إلى مهن وضيعة ومهن شريفة، كما نجد في أكثر المجتمعات التقليدية.

ومرة أخرى لا بد من التأكيد هنا على أننا لا نشير إلى مجتمع بعينه، أو إلى معسكر دون آخر، فنحن نتحدث عن توجه عام أخذت تنتهجه البشرية مع مطلع العصور الحديثة. وقد يجد بعضنا أمثلة صارخة تختلف مع هذا

التوجه العام الذي نشير إليه حتى في أكثر المجتمعات حداثة وتحضرا، إلا أن هذا لا يلغي ما نقول والشواهد كثيرة، دون أن يعني هذا أن الثغرات وبؤر التخلف ليست كثيرة أيضا.

تبقى نقطة لا تكتمل الإشارة إلى هذه الخاصية من خصائص الإنسان العصري دون ذكرها، وهي أن حرية الفرد والمجتمع ككل تتعرض لمحنة كبرى بسبب طغيان الآلة والتكنولوجيا عموما في الحياة العصرية، وبسبب تسارع إنتاج الآلات المتطورة وبالتالي ازدياد شعور الإنسان بالعجز، وأخيرا بسبب تسابق التسلح الرهيب الذي يهدد المستقبل الإنساني. لقد نتج عن هذا كله قيام هوة كبرى داخل المجتمعات التكنولوجية المتطورة بين تحالف الطبقة الحاكمة وأصحاب الشركات الكبرى والمؤسسة العسكرية والأغلبية الساحقة من المواطنين التي ليس لها أي كلمة فاعلة في صنع القرار. وهي هوة ثقافية اجتماعية تعطل الممارسة الحقيقية لمقولة الحرية، فمن جهة هناك نخبة من العلماء والمخترعين والتكنولوجيين، وهم بحكم موقعهم هذا وبحكم تحالفهم وعملهم في خدمة أصحاب الشركات الكبرى والمؤسسة العسكرية والطبقة الحاكمة عموما يملكون قوة هائلة، ومن جهة أخرى هناك غالبية أشبه ما تكون بالعمياء بسبب أميتها بالقياس إلى النخبة العلمية-التكنولوجية الجديدة. لقد خلقت التكنولوجيا باندفاعاتها الكبرى وعدم التزامها حدود المصلحة العامة، وعدم سعيها إلى التبسيط خدمة للغالبية من جهة، وللبشرية جمعاء من جهة أخرى، خلقت معرفة جديدة وأمية من نوع جديد. فإذا انتقلنا بهذه الهوة داخل المجتمعات التكنولوجية المتطورة إلى خارجها، أي إلى العالم على امتداده، وجدنا هذه الهوة تزداد اتساعا بين أقلية تصنع وتفعل وتمارس حريتها على هواها وأكثرية تابعة لا تملك من أمرها شيئا.

من خصائص الإنسان العصري البارزة تلك الحالة العقلية أو ذلك الاستعداد النفسي لقبول التغيير والدخول في تجارب جديدة والانفتاح على الآخرين أفرادا ومجتمعات. وفي المقابل فإن من خصائص الإنسان التقليدي المحافظ عدم قبول الأفكار الجديدة، ورفض الدخول في تجارب ونشاطات قد تصل به إلى نتائج مغايرة لما درج عليه في حياته الخاصة وحياته المجتمعية. إنها تلك الحالة العقلية أو النفسية، أو ذلك الاستعداد

الداخلي للانفتاح على فكرة أننا نعيش في عالم متطور متجدد باستمرار، وأن عالمنا ليس ستاتيكيا ثابتا يمكن إدراج كل ما فيه في مقولات محددة، كما فعلت فلسفة أرسطو مثلا عندما قسمت كل ما في الوجود إلى عشرة مقولات لا يشذ شئ من الوجود عنها.

هذه الحالة العقلية أو النفسية لا تتوقف بالضرورة على مدى تقدم المجتمع تكنولوجيا، ولا على تطوره الصناعي وازدهاره الاقتصادي، فكثيرا ما نجد بعض المشتغلين بأحدث الصناعات والمتعاملين مع آخر منتجات التكنولوجيا منغلقين على أفكارهم وآرائهم ومشاعرهم مكتفين بما درجوا عليه في حياتهم الفردية وفي بيئتهم، في حين نجد بعض الأفراد في بعض المجتمعات النامية، أو حتى المتخلفة، أكثر استعدادا لقبول التغير واكثر انفتاحا على التجديد. درجة الحداثة واقتراب الإنسان منها أو ابتعاده عنها، لا تحددهما بالضرورة الأدوات المتوفرة لهذا الإنسان، فقد يكون الفلاح الذي يستخدم المحراث البدائي أكثر حداثة-بوجه من الوجوه-من المزارع الذي يمتلك المحراث الآلي. صحيح أن للآلة دورها الفاعل في فكر الإنسان وسلوكه، إلا أن ما نتحدث عنه هو خاصية عقلية أو نفسية لا تتوقف على وجود الإنسان في بيئة مصنعة أو غير مصنعة.

ويظهر الاستعداد أو الحالة الفكرية والنفسية التي نتحدث عنها بأشكال متعددة، قد يكون ذلك بمرافقة الفلاح على استخدام أسمدة جديدة غير ما درج عليه آباؤه وأجداده، وقد يكون بتجريب أدوية جديدة، أو وسائل في العلاج مختلفة، أو أغذية جديدة، أو طرق جديدة في التموين كقبول استخدام اللحوم والأسماك المجلدة بدلا من الطازجة في بعض الحالات. وقد يكون بالموافقة على تعديل طرق التعليم ومضمونه، وأشكال وأنماط العيش والسكن وإقامة الاحتفالات والمآدب وغيرها.

يختلف الأفراد، كما تختلف المجتمعات في مدى استعدادها لقبول التجديد والتغيير في بعض المجالات أكثر من غيرها، إلا أن ما يهمنا هنا هو ذلك الانفتاح الذي دلت بعض الدراسات على انه أحد مظاهر الحداثة، كما أظهرت التجارب والاستفتاءات أن من مميزات الإنسان العصري المحدث معرفته أنه يعيش في عالم متحرك تسوده علاقات متحركة وأنماط سلوك متجددة.

ويرتبط بهذه الحالة العقلية اهتمام الإنسان بجميع الأحداث والتطورات التي تطرأ على مجتمعه وعلى العالم بأسره، واتخاذه مواقف من هذه الأحداث والتطورات، وعدم انغلاقه على مجتمعة الصغير قبيلة كان أم عشيرة أم قرية أم طائفة أم قطرا من الأقطار. ذلك أن من معايير العصرية والحداثة أن يدرك الإنسان أن عالمنا هو عالم واحد، وأن ما يجري في أحد أجزائه يهم الجزء الأخر ويعنيه، وأن البشرية تشكل كلا موحدا رغم الصراعات السياسية والمطامع الاقتصادية والاختلافات الثقافية والفكرية والخلافات الأيديولوجية. إن من شأن وعي من هذا النوع أن يجعل الإنسان معنيا بكل ما يدور في هذا العالم، ومن شأنه أيضا أن يدفع بصاحبه إلى النظر في إرث البشرية جمعاء على أنه إرث له، وأن تجارب الآخرين وأنماط حياتهم قد يكون فيها ما هو جدير بالاقتباس. وهو في هذا على عكس الإنسان التقليدي الذي ينظر إلى كل ما هو مختلف، وكل ما هو بعيد عن مجتمعه الضيق بشيء من الريبة والحذر.

ومن خصائص الإنسان المحدث ومعالم المجتمع المتحضر موقف الإنسان والمجتمع من الزمان. فإذا كان هذا الإنسان وذلك المجتمع معنيين بالحاضر والمستقبل يعملان من أجلهما ويهتمان بهما أكثر من اهتمامهما بالماضي، فإنهما-على الأرجح-أقرب إلى الحداثة منهما إلى التقليد. أما إذا كان الماضي يهيمن على تفكير الفرد، ويرخي بظله على حياة المجتمع بحيث يصبح الفرد أسير عالم الآباء والأجداد، والمجتمع أسير ماضيه، فإننا أمام ظاهرة تقليد لا ظاهرة حداثة. في ظل أوضاع من هذا النوع تضطرب الرؤية وتختل الموازين، ويعجز الفرد والمجتمع عن توجيه ربان سفينتهما الوجهة الصحيحة.

ويمكن أن نضيف إلى هذا أن الإنسان المحدث يمتلك رؤية ديناميكية للزمان، فالزمان متجدد باستمرار. إنه الأرضية المتحركة التي يتحرك ويتغير كل شئ بصيرورتها الدائمة، فقد خلقنا لزمان غير زمان آبائنا، وأولادنا خلقوا أو هم يخلقون لزمان غير زماننا.

ويرتبط بهذا الموضوع إدراك الإنسان وشعوره بأهمية الزمان ودوره، وضرورة تنظيم الزمان، وأهمية برمجة الوقت، وعلاقة ذلك بدقة المواعيد، وانتظام أوقات العمل، وتحديد أيام الراحة وساعات اللهو. وإذا كان من

الأقوال السائرة عند الأمريكيين اليوم أن الوقت هو مال، وهو ما يمكن التعبير عنه بقولنا الوقت من ذهب، فإن أهمية الوقت لا تأتي من إمكانية استغلاله للكسب فقط، بل لتحقيق ذات الإنسان بتحصيل مزيد من المعرفة والخبرة والإنتاج وبالتالي المساهمة ضمن الحدود الممكنة بالتطور والتقدم وصنع الحاضر والمستقبل. وهذا بدوره ينعكس على نظرة الإنسان لدوره وثقته بنفسه وتحديد مكانته في المجتمع.

لا يكفي أن يكون مفروضا علينا أن نلتزم مواعيد دقيقة في عملنا وعلاقاتنا بشكل عام. فنحن لا نتحدث هنا عن أن الحياة العصرية نفرض على الإنسان التقيد بالمواعيد الدقيقة كموعد بدء العمل في المصنع، أو بدء الدرس في المدرسة أو الجامعة، أو موعد إقلاع الطائرة أو القطار أو ما يشبه ذلك، نحن نتحدث عن تلك النظرة إلى الزمان التي ترى فيه سلما صاعدا، أو طريقا ما زال علينا أن نتقدم فوقها، إنها عكس تلك النظرة التي ترى أن الماضي خير من الحاضر، وأن علينا أن نحاول إعادة تركيب الماضي في الحاضر والمستقبل إذا كان ذلك ممكنا. هذا هو الفرق الجوهري بين نظرتين إلى الزمان إحداهما نسميها محدثة والثانية تقليدية.

ومن الواضح هنا أن هذه النظرة إلى الزمان ليست بالضرورة وليدة الحياة العصرية، وأن بعض الشعوب والمجتمعات القديمة كانت تأخذ بها، أو على الأقل أن النخب القيادية فيها كانت تمتلك هذه النظرة إلى الزمان. اندفاع الإغريق تحت ريادة الإسكندر إلى خارج بلاد اليونان، ومحاولة توحيد العالم وانطلاق العرب بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وتأسيس إمبراطورية مترامية الأطراف لم تكن تستند إلى رؤية تقليدية للزمان، بل كانت تعتمد النظرة التي نرى أنها نظرة المحدثين إلى الزمان. إنها نظرة المجتمع الناهض في مقابل نظرة المجتمع الهابط، نظرة الإنسان السائر إلى الأمام في مقابل نظرة المتجه إلى الوراء، وعلى هذا فقد يمتلك هذه الرؤية للزمان إنسان يعيش في مجتمع بدائي أو متخلف إلا أنه يؤمن بمستقبل شعبه ويعمل من أجله، وقد يمتلك نقيضها إنسان يعيش في أكثر المجتمعات تقدما إلا أنه يرى أن العصر الذهبي للبشرية قد ولى وانقضى. الخاصية موضوع حديثنا إذن، هي خاصية ثقافية لفرد أو لشعب يمكن أن تنبثق في أي مكان أو زمان بغض النظر عن كل ما يحيط بهذا الفرد أو ذاك

الشعب.

يترتب على هذه النظرة إلى الزمان التي نعتبرها من معالم الحداثة ومن خصائص الإنسان العصري، الأخذ بالتخطيط كوسيلة ضرورية لتحقيق مشاريع مستقبلية ضمن فترة زمنية محددة. لقد أصبح التخطيط معلما من معالم التفكير الحديث، بحيث لم يعد الإنسان العصري يستغني عنه في حياته الخاصة والعامة. صحيح أن الحضارات السابقة والمجتمعات التقليدية قد عرفت ضروبا من التخطيط لم تكن تحمل هذه التسمية، إلا أن التخطيط لم يكن جزءا من حياة الفرد ونظام المجتمع كما هو عليه الآن، فإذا أضفنا إلى هذا تلك العلاقة التي نجدها أساسية بين التخطيط والنظرة الديناميكية إلى الزمان وجدنا أنفسنا أمام ظاهرة جديدة تميز الإنسان المحدث على الإنسان التقليدي. ويكفي في هذا المجال أن نعقد مقارنة سريعة بين التخطيط والارتجال اللذين نجدهما في الكثير من المجتمعات غير المتقدمة، وما نجد من اعتماد للتخطيط والتنظيم كنهج حياة وأسلوب عمل مدروس في المجتمعات المتقدمة حتى ندرك صحة ما نقوله هنا.

ويستتبع التخطيط والرؤية الثورية للزمان-إذا صحت هذه التسمية- اهتمام الإنسان العصري المحدث بالإتقان، ودقة التنفيذ، والثقة بالنجاح في المسعى. ذلك أن من مظاهر الحداثة وعلاماتها البارزة ثقة الإنسان بقدرته على التحكم بالمحيط، والسيطرة على الطبيعة بدرجات لم تكن تخطر على بال الإنسان القديم، أو إنسان العصور الوسطى، أو حتى إنسان مطلع العصور الحديثة. من المعروف مثلا أن الفيضانات والأعاصير تجتاح الهند سنويا وبشكل منتظم ودوري تقريبا، وبعد هبوب أحد الأعاصير التي كان ضحيتها عدة ألوف من المواطنين كان تعليق الوزير المختص أن على الهند أن تعيش مع هذا الواقع، فكانت ردة الفعل واسعة ضد هذا التعليق الذي كان يعبر عن موقف متخلف غير عصري، وقد أجبر ذلك الوزير على الاستقالة تحت ضغط الرأي العام وحملة وسائل الإعلام عليه. وقد أجرى بعض المعنيين بموضوع الحداثة استفتاءات كانت تطرح فيها أسئلة من قبيل: هل تعتقد أن الإنسان يستطيع أن يكتشف الوسائل التي يستطيع أن يتحكم عبرها بالفيضانات والأعاصير ؟ وقد بينت هذه الاستفتاءات أن الإجابة بالإيجاب أو النفي كانت مؤشرا يفرق بين إنسان محدث وإنسان

غير محدث. ذلك أن ثقة الإنسان بنفسه وبقدرته وبمستقبله، وأن الزمان معه وليس ضده، هي من مظاهر التفكير الحديث والعقلية والذهنية المحدثة.

-ومن خصائص الإنسان العصري البارزة، ومعالم الحداثة الأساسية، اعتماد التفكير العلمي وما يرافقه من قياس كمي وإيمان كلي بأن ظواهر عالمنا خاضعة للقياس والتكميم. ويترتب على التفكير العلمي هذا رفض إعطاء خصائص مقدسة وقدرات غيبية للأشياء والأشخاص في عالم اليوم. فعصر المعجزات قد مضى وانقضى، والإنسان المحدث يدرك أنه يواجه مصيره بنفسه من جهة، وأن عالمه هو عالم معقول مقنن تحكمه أنظمة يمكنه أن يكتشفها ويتعامل معها ويضعها في خدمته وخدمة الآخرين حوله من جهة أخرى.

-ونبدأ بالصفة الأولى من صفات التفكير العلمي التي أشرنا إليها وهي التكميم، واعتماد لغة الأرقام في مقابل الأحكام الذاتية والعشوائية. يقابل الكم الكيف وهما طرفان لظاهرة واحدة، الطرف الأول موضوعي خارج عن ذات الفرد يمكن أن يشترك فيه الآخرون، أما الثاني فهو ذاتي يتوقف على الإحساس ويخضع للتجربة الفردية. ومثل ذلك أن يقف شخصان أمام ماء ساخن، ثم يضع كل منهما يده في الماء، هنا قد يتفقان وقد يختلفان. قد يقول أحدهما عن الماء إنه فاتر، ويقول الآخر إنه حار، وقد يتفقان على أنه ساخن إلا أن هذا الاتفاق هو اتفاق تقريبي غير دقيق تدخل فيه حرارة اليد قبل وضعها في الماء، واستعداد الشخص الذاتي ووجهة نظره فيما هو فاتر وساخن وحار. أما إذا وضعنا ميزانا للحرارة في الماء فارتفع فيه المؤشر إلى رقم معين نصطلح عليه عادة أنه دليل على الحرارة، كما يحصل عندما نقيس حرارة الإنسان فنجدها تشير إلى الأربعين مثلا فنقول إنه حار وإنه مريض فعندئذ لا مجال للاختلاف لأننا نكون أمام حكم كمي لا كيفي.

والعلم إذ يدرك الظواهر إدراكا كميا يضعنا أمام حقائق هذه الظواهر بشكل لا مجال فيه لكثير اختلاف. صحيح أن الظاهرة هي نفسها، ندركها بالحواس العادية فندرك كيفياتها، وندركها بوسائط القياس الكمي فندرك كمياتها، إلا أن النتائج المترتبة على هذين الإدراكين مختلفة في طبيعتها وأبعادها. الأولى لا تنتج علما ومعرفة دقيقة والثانية تنتجها. وإذا كان الإدراك الكيفي أسبق على الإدراك الكمي في حياة الإنسان عامة، فهو

كذلك في حياة الفرد أيضا. يبدأ الطفل أول ما يبدأ بإدراك كيفيات الأشياء، ثم يأخذ بتنظيم هذه الكيفيات ونقلها تدريجيا إلى أرقام دقيقة وهذا هو حال البشرية. فكلما ازداد علم الإنسان وتقدمت معرفته ازداد اعتماده التكميم وازدادت الطرائق التي تستخدم لضبط المقادير ضبطا دقيقا وفق موازين ودرجات وذبذبات وغير ذلك كثير.

بدأت مسيرة الإنسان باتجاه الضبط والقياس والتكميم منذ زمن بعيد، وبالتحديد منذ بدأ الإنسان يدخل الأرقام في أنماط تفكيره. ونحن نجد محاولات فكرية جادة عند اليونان أمثال ديموقريطس وفيثاغورس لتحقيق تقدم ملموس في هذا المجال، كالقول إن اختلاف الكيف في الأشياء يترتب على اختلاف في الكم، أو إن اختلاف الأنواع يرجع إلى اختلاف في درجة الكثافة أو في الكمية. إلا أن الاتجاه نحو التكميم كان بطيئا ثم أخذ يتسارع، وخصوصا مع تقدم العلوم في العصور الحديثة، وقد نتج عن هذا سقوط فلسفات وأنماط من التفكير قديمة، وقيام فلسفات ونظريات جديدة. وتجلى ذلك، إضافة إلى هذه التحولات الفكرية، في استقلال العلوم تدريجيا عن الفلسفة. فقد كانت الفلسفة تحتضن العلوم بأسرها، وذلك عندما كانت جميع هذه العلوم كيفية لا وسيلة لضبطها وتكميمها، ثم حدث بعد ذلك لبعض جوانب المعرفة أن ينضبط انضباطا كميا، فكان معنى ذلك أنه استقل عن الفلسفة وقام وحده علما[*2].

يدرك صاحب التفكير العلمي أن الفكر الإنساني هو في سير حثيث نحو مزيد من التكميم، وأن مرحلة التفكير الكيفي سائرة إلى الاضمحلال لمصلحة الإدراك الكمي لكل الظواهر والأشياء في العالم. لم يعد من قبيل العلم أن نصدر أحكاما عشوائية أو أحكاما كيفية لا تعتمد لغة الأرقام.

لم يعد مقبولا مثلا أن نصدر حكما على إنسان بالذكاء أو الغباء، ولا أن نعتبر الذكاء والغباء نوعين مختلفين من الظواهر، إنهما درجتان في سلم واحد. يتفاوت الأفراد في قدراتهم كما تتفاوت الأشياء في أوزانها وأحجامها وحرارتها وسرعتها وشدتها ومدتها إلى ما هنالك من خصائص وقد تعارف العلماء والمربون على القول بأن الذكاء والنباء هما تحصيل هذه الدرجة أو تلك من نفس القدرة أو القوة أو السلم أو المقياس.... الخ.

والصفة الثانية من صفات التفكير العلمي التي تهمنا هنا هي نزع صفة

القداسة عن الظواهر الطبيعية والأشياء والأشخاص التي درج التفكير البدائي، والتفكير الخرافي، والتفكير غير العلمي على إعطائها للظواهر والأشياء والأشخاص. عندما كان الإنسان يعجز عن تفسير ظاهرة ما كان يعمد إلى تقديسها، وعندما كان الإنسان يعتمد في رزقه وحياته واستمراريته على أمر ما أو شخص ما كان يعمد إلى تقديسه، وعندما كان الإنسان يهزه ضعفه أمام ما هو أقوى منه من الظواهر والأشياء والأشخاص كان يخشاها، وكانت خشيته منها تدفعه إلى تقديسها، كان هذا كله يدفعه إلى ضروب من الخرافة والسحر يحمي بها نفسه، ويرد بها خوفه ويستر بها عجزه. ولكن تدريجا كان العلم يغزو ظواهر العالم وخبايا الإنسان، ويجردها من الأسرار. كان يلقي عليها الأضواء الكاشفة فيزول غموضها وترتد إلى حقائقها الموضوعية غير المقدسة. لم يعد ثمة حاجة لآلهة أو أنصاف الآلهة، أو أبعاد آلهة، لقد خدم العلم فكرة التوحيد، وطهر العالم من القوى الخفية، وأظهر تساوي بني الإنسان، وعدم حاجتهم إلى الأولياء والى الوسطاء يتوسطون بينهم وبين الله.

والصفة الثالثة من صفات التفكير العلمي الذي نعتبره من خصائص الإنسان العصري المحدث والتي تترتب على الصفتين السابقتين وترتبط بهما، هي أن عالمنا هو عالم معقول، تسرده قوانين مكتشفة أو هي قيد الاكتشاف، أو لنقل تسوده علاقات منظمة كما تؤكد الخبرة والتجربة والشواهد واطراد وقوع الأحداث. وعندما نقول إن عالمنا عالم معقول لا نعني بذلك أن العقل هو الذي يقرر ذلك بحكم منطقه الداخلي، بل هو عالم معقول بحكم العلاقات المنظمة التي تحكم ظواهره. ونحن نستخرج هذه العلاقات من التجربة لا من الضرورة المنطقية. فمن الناحية المنطقية الصرفة نقيض أي قانون علمي هو ممكن عقلا، إلا أن التجربة تؤكد اطراد الأحداث في اتجاه واحد، ووفق علاقة منظمة دون حدوث خلل ولو مرة واحدة يبرر سقوط القانون العلمي.

منذ بدأ الإنسان يلاحظ الظواهر حوله ومنذ أخذ يسجل ملاحظاته حتى يومنا هذا، مرورا بكل العلوم على اختلافها، نجد أن العالم يخضع لعلاقات منظمة، وهذه العلاقات المنظمة هي التي نطلق عليها اسم القوانين. وإذا كان هناك من ظواهر لم تكتشف قوانينها التي تحكمها وتنظمها فما

ذلك لأن هذه الظواهر تشذ عن القاعدة، بل لأن العلم والمعرفة الإنسانيين لم يرتفعا بعد إلى درجة وضع ظاهرة ما، أو مجموعة ظواهر في علاقة منظمة أو قانون ما.

وأهمية معقولية العالم وانتظام أحداثه وظواهره وتقنينها لا تأتي من مجرد إمكان تفسير العالم وفهم ظواهره فقط، بل تأتي بالدرجة الأولى من قدرة الإنسان على أن يضع ذلك كله في خدمته وخدمة مستقبله. إن أهمية فهم العالم وتفسيره تكمنان في تمكين الإنسان من التقدم على طريق تفوقه. لقد مضى على الإنسان حين طويل من الدهر كان ضعيفا وخائفا وعاجزا ومقهورا باتساع العالم وتراميه، وتعدد ظواهره وغرابتها، وتقلبات أحداثه وبطشها به. وقد أخذ هذا الإنسان يكسب ثقته بنفسه تدريجا حين ركب عجلة العلم، فتحققت ذاتيته وتفجرت طاقاته، وأصبح السيد الجالس على سدة العالم. وأخشى ما نخشاه أن يركبه الغرور فلا يحسن التصرف مع العالم والطبيعة سيدي الأمس القريب فينقلب السحر على الساحر، ويتحول التفوق إلى فشل ذريع وسقوط رهيب.

في عرضنا لخصائص الإنسان العصري المحدث أكدنا على الخصائص التي نعتبرها أساسية. ومن الواضح هنا أنه يمكن التوسع في الحديث عن هذه الخصائص، ويمكن أيضا ذكر العديد من الخصائص الأخرى، كما يمكن تفريع بعض هذه الخصائص إلى خصائص أخرى متعددة. بعض الباحثين والمهتمين بهذا الموضوع يفضلون التركيز على بعض القضايا الفرعية مثل الموقف من تنظيم الأسرة، وتحديد النسل مثلا، أو الموقف من قضية حرية المرأة ومساواتها بالرجل مثلا آخر، أو رفض التمييز العنصري مثلا ثالثا، والأمثلة كثيرة. والبعض الأخر يؤثر اختيار معايير أخرى مثل الابتكار الفني والأدبي والجمالي والإبداع بكل ضروبه وأشكاله، ومثل صقل القيم الخلقية والتمسك بالفضائل، ونبذ الأنانية، والتضحية في سبيل الوطن. في حين أن البعض يختار معايير تعتبر ساخنة في عالمنا الراهن، مثل رفض سباق التسلح الذي يهدد مستقبل البشرية ومعارضته، وخاصة معارضة الأسلحة المتطورة من نووية وهيدروجينية وجرثومية، والدعوة إلى مناصرة حركة السلام وتدعيمها، أو مثل المحافظة على البيئتين الطبيعية والحيوانية والدفاع عنهما، ومقاومة تلوث البيئة بأي ضرب من ضروب التلوث، لما في

ذلك من تهديد للمحيط الحيوي الذي يعيش فيه الإنسان والحيوان على حد سواء.

إلا أن اختيارنا للخصائص التي تحدثنا عنها كان نتيجة اعتبارها معايير عامة تصدق على الإنسان العصري المتحضر في أكثر المجتمعات، وهي ليست محلية ضيقة خاصة ببعض المجتمعات المعاصرة دون غيرها، كما أنها ليست موضع خلاف أساسي بين المشتغلين بالموضوع والمهتمين به، وهي فوق هذا وذاك تحاول أن ترصد ذلك الاستعداد العقلي والنفسي، أو تلك الحالة الداخلية للإنسان العصري التي يمكن أن تميزه عن الإنسان التقليدي. لا شك في أن المعايير كثيرة والأمثلة متعددة لا حصر لها، بل يمكن القول فوق هذا أن أي قضية إنسانية أو أي مسألة للحياة الإنسانية يمكن أن تؤخذ كمعيار نميز عبره بين إنسان محدث وإنسان غير محدث، وما يهمنا هو تقديم بعض هذه المعايير التي يمكن أن تصف لنا الإنسان المحدث، أو تقربنا من فهم نمط تفكيره وطبيعته العقلية والنفسية.

3- قنوات التحديث

وإذا كنا نكتفي بهذا القدر من الحديث عما أسميناه خصائص الإنسان العصري المحدث، فقد يكون من المهم بمكان أن نلقي نظرة على العوامل الفعالة التي تساهم في انتشار هذه المواقف، والقيم وأنماط السلوك التي نراها أساسية للإنسان والمجتمع المعاصرين. وكما لا توجد صفة أو خاصية واحدة تميز الإنسان العصري عن غيره، بل لا بد من شبكة من الخصائص والصفات والعلاقات والقيم لمحاولة تعريفه وتقديم صورة متكاملة عنه، كذلك الأمر فيما يتعلق بالعوامل والدوافع والقوى وجملة المؤثرات التي تسهم في تحول الإنسان من التقليد إلى الحداثة.

ا-ضمن شبكة العوامل والدوافع وجملة المؤثرات، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو التعليم، ويبدو أن أكثر الدراسات الجدية في هذا الميدان تبين أن ثمة علاقة مباشرة بين درجة التعليم الذي يتلقاه فرد من الأفراد ومقدار استعداده للخروج من الفكر التقليدي والدخول في الفكر الحديث. طبعا هناك استثناءات عديدة، وهناك تحفظات كثيرة حول هذا الحكم وهذه العلاقة بين التعليم والحداثة. هناك أولا طبيعة التعليم الذي يتلقاه الفرد،

فقد يكون هذا التعليم تقليديا يعني بإعداد القائمين على أمور الدين مثلا، أو بإعداد نمط معين من المتعلمين التقليديين كما هو الحال في بعض المدارس التبشيرية، مثلا آخر، أو الراغبين في المحافظة على تقليد معين وثقافة محلية ضيقة كما هو الحال عند بعض الأقليات، مثلا ثالثا. ولكن ومع أخذ الاستثناءات والتحفظات بعين الاعتبار، فإن التعليم يمكن أن يكون أفعل الوسائل وأسرعها في التحول الثقافي الذي يمكن أن يحدث للفرد أو المجتمع على حد سواء، وخصوصا عندما تكون مناهج التعليم حديثة ومتطورة تفتح الأذهان وتشحذ الأفئدة.

لقد أدرك رواد النهضة العربية في القرن المنصرم أهمية التعليم المدرسي في عملية التحول الاجتماعي فاهتم كل من رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك بشكل خاص بتطوير التعليم والإشراف عليه وتحديث المناهج. رسم الطهطاوي معالم مناهج تعليمية محدثة في كتابيه الشهيرين مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، والمرشد الأمين في تربية البنات والبنين، واكمل ذلك عبر المجلة التربوية المسماة روضة المدارس. ومن الواضح من عناوين كتب الطهطاوي التي ذكرناها، وكتبه الأخرى ومن مضامين هذه الكتب وموضوعاتها مدى عناية الطهطاوي بالتعليم المدرسي كطريق للتحديث. وقد حذا محمد عبده حذو الطهطاوي وتابع مهمته في إحداث ثورة حقيقية في ميدان التعليم متناولا أساليب التعليم خاصة، ذلك أنه كان يرى أنه لا بد لأساليب التعليم هذه من أن تخدم الأهداف التربوية المرسومة، وأهمها عنده تنمية الإدراك العقلي والتفكير الموضوعي. وقد أثمرت جهود هؤلاء في المساهمة في إحداث نهضة حقيقية تبعها سقوط لا مجال للدخول في أسبابه هنا[*3].

2-ويأتي بعد التعليم المدرسي في إحداث التحول الفكري والثقافي بكافة وسائل الإعلام. ويكاد هذا العالم يلقى من إجماع الباحثين ما يلقاه التعليم، فأكثر الدراسات تشير إلى دور وسائل الإعلام ومدى فعاليتها في إحداث التحول موضوع حديثنا. وإذا كانت نفس التحفظات التي تثار حول التعليم عادة تثار حول وسائل الإعلام أيضا، فما ذلك إلا لأن دور هذا العامل وفعاليته يتوقفان إلى حد بعيد على المضمون والمحتوى اللذين تحملهما هذه الوسائل. صحيح أن هناك من يرى أن وسائل الإعلام، كأي وسائل

ووسائط وآلات أخرى، تحدث تحولا في حياة الأفراد بغض النظر عن مضمونها[*4]، إلا يعنينا هنا ذلك الدور الذي تلعبه وسائل الإعلام في توسيع دائرة الخبرة الإنسانية وتوسيع المدارك والمهام. عندما تعرض هذه الوسائل الأدوات الجديدة، والموضوعات المتجددة وطرق المواصلات ووسائط النقل المستحدثة، ومجموعة هائلة من أنماط الحياة المتنوعة، وغير هذا كثير، فإنها تقدم الأمثلة الحسية على الآفاق الرحبة المفتوحة أمام الإنسان. وقد أظهرت بعض الدراسات أن مجرد وقوف الإنسان على أنماط أخرى من العيش تفتح أمامه آفاقا أوسع بكثير مما يبدو في الظاهر، فكل ما يراه الإنسان في الصحف ويسمعه عبر الإذاعات، ويراه على الشاشة يتحول إلى أمثلة حية متجسدة فعلا عن السلوك الذي يمكن أن يسلكه، عن قيم جديدة، عما يمكن أن يفعله، وعما هو محروم منه. يكفي أن يرى الإنسان الأطفال، خاصة في بعض المجتمعات، أبنية شامخة تتسع للمئات، وسدودا ضخمة تطوع الفيضانات، وأنظمة ري تسقي الصحارى، وطائرات تغزو الفضاء، ليزول الصدأ عن عقله، وتدب فيه الحياة. وقد عزت بعض الدراسات تحولات كبرى في حياة بعض الجماعات البشرية لوسائل الإعلام ليس أقلها انتفاضات السود وتمردهم في الولايات المتحدة الأمريكية بعد أن أوقفتهم وسائل الإعلام على أنماط العيش خارج مجتمعاتهم الخاصة. فلا عجب بعد هذا أن نرى الحكومات التي تريد أن تبقي على مجتمعاتها مغلقة تسعى لأن تحد من انتشار وسائل الإعلام بكافة الوسائل المتوفرة لديها. أما إذا توفر التوجه والإرشاد والرغبة في إحداث التحول الفكري والثقافي خاصة، فإن وسائل الإعلام تتحول فعلا إلى عامل أساسي من عوامل التحول لا يقل عن عامل التعليم.

تطورت وسائل الإعلام في الخمسين سنة الأخيرة بأشكال تجاوزت أحلام ومخيلات العلماء في القرن المنصرم، وازداد تأثيرها وفعاليتها حتى أصبحت الأداة الأولى في التوجه العام، ومع ذلك فقد أدرك رواد التحديث والنهضة العربية أهمية الإعلام وفعاليته في التحول الاجتماعي، فاستخدموه أوسع استخدام ضمن حدوده التي كانت متوفرة لهم. تولى الطهطاوي التحرير في أول جريدة عربية حديثة هي الوقائع المصرية حتى إنه يمكن القول إن بداية الصحافة العربية والإعلام العربي الحديث تعود إلى هذا النهوض

الكبير، وأنشأ محمد عبده مع جمال الدين الأفغاني مجلة العروة الوثقى وحرراها على مدى سنوات، وساهم الأفغاني وعبد الله النديم في تعبئة الجماهير وتوجيهها عبر الخطب المنبرية، وهي إحدى وسائل الإعلام الأولى التي كانت متوفرة في أيامهما، وحرر النديم الصحف اليومية والنشرات الدورية دفاعا عن النهضة والثورة فأصدر التنكيت والتبكيت، والطائف، والأستاذ، وأصبح من خلالها لسان الثورة العرابية. وكثرت بعد ذلك الصحف، اليومية وغير اليومية، وازدادت فاعليتها في المجتمع،, وإن كان ذلك ضمن حدود كما أشرنا.

3-ومن العوامل الفاعلة في الانتقال إلى الحداثة المؤسسات الوطنية على أنواعها من جمعيات ونقابات وأحزاب وجيوش وأمثالها. ويأتي في طليعة هذه المؤسسات المؤسسة العسكرية الوطنية التي يمكن أن تلعب دورا حاسما في التحول الاجتماعي. ولا تلعب المؤسسة العسكرية هذا الدور من خلال التنظيم والدقة في المواعيد والتدريبات والمهارات التي يتعلمها الجنود، والتخطيط للعمليات العسكرية فقط، بل من خلال حقيقة أساسية وهي أن الجيش الحديث لا يقوم دون قيام المجتمع الحديث. وفي كثير من الحالات كانت الرغبة العارمة في امتلاك جيش حديث العدة والعتاد أقصر الطرق للدخول في الحداثة، هي ما كاد يحصل في الدولة العثمانية إبان عهدي السلطان سليم الثالث وابنه السلطان محمود الثاني، وهذا ما حصل بالفعل في مصر أيام محمد علي باشا الكبير، وإلى حد نسبي في تونس أيام الباي محمد الصادق، والوزير الأول خير الدين التونسي.

ولكن وقبل أن نوجز الحديث عن دور المؤسسة العسكرية الوطنية في إحداث النقلة الفعلية من التقليد إلى التحديث، لا بد من التأكيد على أن المؤسسة العسكرية كسائر عوامل التحول الاجتماعي نتشابك مع الموقف السياسي للواقفين وراء هذا العامل أو ذاك. ومن هنا يمكن للجيش الوطني أن يتحول إلى أداة قمع، أو إلى مؤسسة تكرس التمييز الطبقي، أو الفئوي، أو الديني والطائفي، أو إلى وسيلة ترعى السلوك المحافظ والفكر التقليدي، ولا تشجع المبادرات التحديثية عل احترام كرامة الآخرين.

بداية المسيرة العربية إلى التحديث كانت عسكرية، لقد ورث محمد علي باشا حاكم مصر في النصف الأول من القرن الماضي، فكرة عثمانية

وهي أن الهزيمة التي ألحقها الغرب بالشرق هي هزيمة عسكرية، ومن الطبيعي أن يكون الدواء عسكريا. منذ القرن السابع عشر أخذت الدولة العثمانية تسجل بعض الهزائم العسكرية أمام الجيوش الأوروبية المتنوعة، نمساوية وروسية وغيرهما. من هنا كان توجه بعض السلاطين إلى السلاح والتدريب والتقنية العسكرية الأوروبية. وقد شهد القرن الثامن عشر استقدام الدولة العثمانية لأسلحة أوروبية، وخبراء عسكريين أوروبيين إضافة إلى تأسيس مدارس وتقنية أوروبية الطابع يدرب فيها الضباط والجنود على أساليب الحرب الحديثة[*5]. وإذا كانت المحاولات الأولى لتحديث الجيش قد فشلت بسبب التركيبة الاجتماعية والاقتصادية، ومقاومة الجنود الانكشارية لمحاولات بعض السلاطين تحديث المؤسسة العسكرية لما في ذلك من فقدانهم لامتيازاتهم فإن ذلك كله كان بمثابة التجربة التي أفاد محمد علي من أخطائها، فجاء سعيه بعد ذلك حميدا ونجحت محاولته في هذا الميدان.

كان محمد علي ضابطا في القوات العثمانية التي أرسلت إلى مصر كجزء من خطة عثمانية-بريطانية لممارسة الضغوط عل القوات الفرنسية التي كانت قد احتلت مصر في أواخر القرن الثامن عشر، إلا أن محمد علي استطاع بعد سنوات قليلة من وجوده في مصر أن ينتزع اعتراف السلطان به كحاكم مستقل لمصر. وقد أخذ محمد على منذ السنوات الأولى لتسلم زمام الأمور في مصر بتدريب القوات العسكرية المتوفرة لديه، لإعدادها إعدادا على النمط الأوروبي. كانت برامج محمد علي منذ بدايتها عسكرية في أصولها ومنابعها، تستند إلى رغبة عارمة في إعداد جيش أوروبي الطابع. كان محمد علي وريث تلك المقولة التي تتلخص في أن مواجهة الآلة العسكرية الأوروبية إنما تكون بآلة مماثلة لها. وعندما أخذ محمد علي بإعداد هذه الآلة، اكتشف أن ذلك لا يتحقق له دون إحداث تغيير جذري في المجتمع، فالآلة العسكرية الحديثة تحتاج إلى سلطة سياسية مركزية أولا تقضي على التشتت والتفكك ومحاولات التمرد، وهي تحتاج بعد ذلك إلى اقتصاد مركزي من نوع مختلف عما كان سائدا في المجتمع المصري، وقد اضطر محمد علي إلى إحداث تغييرات جذرية في الميدان الاقتصادي. وهي تحتاج فوق ذلك إلى نوع جديد من التعليم يردف المؤسسة

العسكرية ويؤازر السعي إلى تحديثها.

هكذا اضطر محمد علي إلى إعداد برامج إصلاح شاملة ضمت المؤسسة السياسية إضافة إلى الاقتصاد والتعليم. لم تنجح برامج محمد علي الاقتصادية بكاملها، ولكنها تمكنت من تحطيم العلاقات الإقطاعية التقليدية المملوكية، واستطاعت تأسيس صناعة وطنية متطورة، كما استطاعت عقلنة الزراعة وتوسيع دائرتها والبدء بعملية التصدير إلى الخارج، إنكلترا خاصة. باختصار، وضع محمد علي اقتصادا مخططا للبلاد، نظم الضرائب وشجع الصناعة ووجهها وحذت الزراعة عبر مد شبكة من القنوات وغير ذلك كثير.

أما على صعيد التربية والتعليم فقد كان هم محمد علي الأول هو العلوم العسكرية، إلا أنه سرعان ما اكتشف العلاقة العضوية بين التربية والتعليم بشكل عام، والعلوم اللازمة لقيام جيش حديث بشكل خاص. جعل محمد علي الكلمة الأولى للدولة في أمور التعليم والثقافة عموما. نظم المدارس واستقدم لها مدرسين أجانب أول الأمر، وتبنى الترجمة من اللغات الأوروبية إلى العربية، وأرسل البعثات إلى الخارج، ووسع دائرة التعامل مع الأدوات الثقافية من مطابع وكتب ومجلات وأرشيف وغير ذلك، وهيأ الظروف لانتشار الأفكار الجديدة الأمر الذي وضع مصر ومن ورائها العرب جميعا على عتبة أبواب التحديث المشرعة. البداية كانت عسكرية صرفا، أما النتائج فقد تخطت دائرة المؤسسة العسكرية لتشمل كافة أوجه الحياة في المجتمع. لقد كانت الحصيلة واسعة لا يمكن هنا تعداد بنودها الكثيرة، ويكفي أن نقول إنه لو لا جهود محمد علي وطموحاته العسكرية خاصة لما بدأت مسيرة التحديث أو عل الأقل لما بدأت تلك المسيرة في حينها، ولكان عليها أن تتأخر إلى أن تتوفر شروطها اللازمة. أما رجال النهضة، من أمثال الطهطاوي وعلي مبارك وتلامذتهما، فهم الثمرة المباشرة لتلك الشجرة المعطاء.

وفي تونس سارت تجربة التحديث بمحاذاة التجربة المصرية، فقد بدأت الإرهاصات التحديثية الأولى علي يد الباي حمودة باشا وخلفه الباي محمود في الربع الأول من القرن التاسع عشر وتركزت في القضاء على جيش المرتزقة واستبداله بجيش حديث على النمط الأوروبي. إلا أن مسيرة

الإصلاح والنهوض بالمعنى الحديث للكلمة لم تبدأ إلا مع تجربة الباي أحمد والوزير خير الدين التونسي. فقد كان أحمد معجبا ومتأثرا بتجربة محمد علي في مصر، وقد بدأ عهده بإصلاح الجيش وبنائه عل نمط جيش نابليون الذي كان الباي أحمد يكن له الاحترام الشديد، وقد أمر بترجمة التاريخ الفرنسي ولا سيما تاريخ نابليون إلى العربية(*6). وقد ربط الباي أحمد تحديث التعليم والصناعة بتحديث الجيش، فكانت خطوته الأولى في تحديث الجيش تأسيسه لكلية الهندسة أو مدرسة البولتيكنيك Ecole Polytecnique سنة 1838، والتي استقدم لها بعض الخبراء الأجانب وأراد منها إعداد ضباط جيشه إعدادا حديثا عل النمط الفرنسي بشكل خاص حيث كان أكثر المدرسين من الفرنسيين. وقد تابع أحمد خطواته مقتفيا آثار محمد علي فاهتم بالتصنيع لإمداد الجيش بالأسلحة والمعدات اللازمة له مدركا أنه لا بد من الاعتماد على النفس في إمداد الجيش بما يلزمه من الأعتدة والذخيرة.

وقد نجحت سياسة التصنيع التي اعتمدها الباي أحمد فشهدت تونس في عهده تأسيس مصانع متنوعة للأسلحة والذخيرة والنسيج والجلود وغيرها. وقد أثمرت إلى جانب ذلك جهوده التعليمية، ويكفي هنا أن نذكر أن المصلح الشهير خير الدين باشا الذي أسهم في تحديث تونس في الفترة السابقة على الاستعمار، كان في عداد الأجيال التي أعدتها سياسة الباي التربوية. فقد تخرج خير الدين من مدرسة البوليتكنيك، واحتك بأساتذتها وتأثر بهم قبل أن تتاح له فرصة السفر إلى فرنسا وأوروبا مما أتاح له تجربة نادرة كان من ثمارها وضع كتابه الخطيرأقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.

وباختصار يمكن القول أن مسيرة التحديث في تونس سارت على نفس طريق تجربة التحديث في مصر، بدءا بالمؤسسة العسكرية التي اقتضى تحديثها تحديث التعليم والصناعة والاقتصاد عموما. كان الاطراد في تطوير الجيش يعني الاطراد في تطوير البلاد، فمع تأسيس البحرية التونسية مثلا كان لا بد من إنشاء المرفأ البحري اللازم، ومع زيادة قوة الجيش كانت تزداد استقلالية البلاد، وقد ظهرت هذه الاستقلالية في علاقات الباي مع الدولة العثمانية من جهة، ومع قناصل الدول الأوروبية من جهة أخرى.

وعندما تولى خير الدين التونسي منصب الوزارة الأولى في البلاد تابع مسيرة التحديث وطورها حتى أصبح بالنسبة لتونس أبا للنهضة، كما كان الطهطاوي بالنسبة لمصر. وقد جاءت مرحلة الحكم الاستعماري المباشرة لتونس لتلغي أكثر المكاسب النهضوية والتحديثية، تماما كما حدث في مصر. ورغم كل ما ألغاه الاستعمار من مكاسب فقد بقي لمصر ولتونس، بل للعرب جميعا، الكثير من آثار تحديث المؤسسة العسكرية على تحديث الفرد والمجتمع جميعا.

4-من الطبيعي أن تتعدد العوامل الفاعلة في عملية التحول الاجتماعي، ومن الطبيعي أيضا أن تختلف هذه العوامل باختلاف المجتمعات وتجاربها الخاصة. وقد اجتهد الباحثون الاجتماعيون المهتمون بهذه العوامل بدراستها وتعدادها. أظهر بعضهم اهتماما خاصا بالمصانع وأمثالها من مؤسسات الإنتاج الكبيرة، وباعتبار أن المشتغلين في المصانع مضطرون إلى الالتزام بمواعيد محددة في العمل، وهذا يقتضي تنظيما في حياتهم وحياة عائلاتهم يختلف عما تعهده في المجتمعات القديمة. يضاف إلى ذلك انخراط رب الأسرة في العمل في المصنع وابتعاده عن أفراد أسرته طيلة فترة النهار يقتضي تخليه عن بعض سلطته المطلقة في إدارة شؤون الأسرة، كما هو الحال في المجتمعات التقليدية. ويمكن أن نضيف إلى هذا وذاك أن المصانع تدار عادة بإدارات حديثة تفرض أنماطا جديدة من العلاقات بين العاملين: نمطا جديدا من السلطة، وعلاقات تتوقف على المساهمة في العمل والقدرة على الإنتاج، وتقسيما للعمل ومشاركة في الإنتاج، ودخلا محددا للفرد، وغير ذلك كثير.

واظهر بعض الباحثين الاجتماعيين اهتماما بالحياة في المدينة كعامل من عوامل التحول الاجتماعي، باعتبار أن المحيط المديني يشجع الأفراد، بل يفرض عليهم اقتباس أنماط جديدة من العيش وضروب جديدة من العلاقات. ولا شك في أن تجربة الحياة المدنية هي تجربة شديدة التأثير على من يأتيها من القرى والأرياف النائية والمعزولة. فقد أدرك العرب منذ زمن بعيد التأثيرات البالغة التي أحدثها انتقال بعضهم من حياة البداوة إلى مدن الشام والعراق، كما أدرك ابن خلدون دور المحيط في تحديد أنماط السلوك.

تقدم المدينة نماذج متعددة من طرق كسب الرزق، وتستوعب وجهات نظر متعددة وضروبا من التفكير، وتطلب حركية أسرع من روادها وساكنيها، وتقلل من فرص الضبط والضغط الاجتماعيين التي يلقاها الفرد في قريته أو بيئته الضيقة عادة، من أقربائه وأنسابه والروابط الاجتماعية المتشددة. وباختصار تسرع المدينة في عملية التحول الاجتماعي، إلا أن المدينة لا تقدم ضمانات بأن تحول الأفراد سيسير بهم إلى مزيد من الحداثة، صحيح أن المدينة، ونعني هنا المدينة الحديثة طبعا، تقدم أمثلة حية على العقلانية، وتقدم فرصا أوسع لتثقيف الفرد، وتوفر تجارب لا توفرها المجتمعات الصغيرة والضيقة، إلا أن الفرد في المدينة قد يتعرض لمؤثرات سلبية تأخذه إلى نهج معاكس لكل ما يحمد من سيرة المدينة. وقد تصيب المدينة روادها بما يسمى بالصدمة الاجتماعية التي تخل توازن الفرد فلا يعود يعرف أين يقف ولا إلى أين يسير.

لم تلعب أمثال هذه العوامل دورا بارزا في التحول الثقافي الذي أخذ مجراه في البلاد العربية في القرن المنصرم، وإن كانت هذه العوامل قد أخذت تلعب دورها في مرحلة لاحقة ؟ هي مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث كثرت الهجرة من الريف إلى المدينة مع قيام مدن جديدة وصناعات متطورة نسبيا، جاءت نتيجة الازدهار الاقتصادي الذي عرفته أكثر البلاد العربية في هذه المرحلة.

إلا أن عاملا موازيا لعب دورا خاصا في مرحلة التحول الأولى، وهو الرحلات التي قام بها رحالة عرب لأسباب ودوافع دبلوماسية سياسية أو ثقافية علمية أو غير ذلك مثل: الطهطاوي، والتونسي، وأحمد فارس الشدياق، ومحمد بيرم وغيرهم.

الحواشي

(*)-انظر رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي الجزء الثاني: في السياسة والوطنية والتربية، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.

(*1)-انظر معن زيادة: خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1985.

(*2)-زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى 1958، ص 315.

(*3)-انظر نعيم عطية معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المائة سنة الأخيرة في الفكر العربي في مائة سنة، تحرير فؤاد صروف، منشورات الجامعة الأمريكية، في بيروت، 1967، ص 567-397.

(*4)-Marsxhall Mcluham مثلا في كتابه الشهير Understanding Modia يذهب إلى أن وسائل الإعلام من حيث هي وسائط تحمل رسالة مستقلة عن المضمون.

(*5) Bernard Lewis, The Middle East and The West London, 1964, p. 37.

(*6) معن زيادة: خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1985، ص 35-36.

4 مركب ثقافي جديد

يمكن القول إن رسالة النبي العربي محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم أحدثت أوسع وأعمق عملية تحول ثقافي عرفها الفكر العربي على الإطلاق، بل يمكن القول أن تلك الرسالة هي بمثابة الثورة الثقافية الشاملة التي تناولت كافة أوجه الحياة بالتعديل والتطوير والإضافة والتنقيح. والرسالة الإسلامية لا تنفرد بهذا عن الأديان الأخرى، فكل الأديان هي، من حيث نتائجها على أرض الواقع الاجتماعي، ثورات ثقافية، وإن كان الإسلام ينفرد ببعض الخصائص التي سنحاول إيجاز أهمها كما نراها. والمقصود بالثورة الثقافية هنا حدوث تغير نوعي في العقل الإنساني في مجتمع ما، كما حدث في العالم الإغريقي مثلا عندما تحول اهتمام المفكرين والفلاسفة من مجرد البحث في العالم والكون إلى البحث في الإنسان أيام سقراط والسوفسطائيين، فأحدث ذلك نقلة كبرى وأصبح معلما بارزا ميز مرحلتين من مراحل الفكر اليوناني، ما قبل سقراط وما بعد سقراط. وعلى هذا فإن الدين، والدين الإسلامي خاصة، هو ثورة ثقافية بكل ما تحمل هذه العبارة من أبعاد بسبب تلك النقلة الكبرى التي أحدثها في العقل

الإنساني عبر الرؤية الجديدة التي سادت الفكر العربي.

ولكن، بعد أن حقق الإسلام ثورته وأنتج مركبه الثقافي الجديد، تدخلت عوامل متعددة لا مجال للخوض في تفاصيلها هنا لتوقف هذه الثورة أو لا، ثم لتدخلها في مآزق حرجة وأزمات حادة بعد ذلك. كانت الشعوبية وأصحاب الديانات الأخرى، الذين دخلوا في الدين الجديد متظاهرين بالإيمان به، من أهم العوامل الأولى التي سعت إلى عرقلة المسيرة الثقافية التي أطلقها الإسلام. وكان نهوض أوروبا ودخولها في العصور الحديثة آخر العوامل والأسباب التي انتزعت زعامة العصور الوسطى الثقافية من العرب، وبين العامل الأول والعامل الأخير كان هناك جملة عوامل تعاونت لتدفع بالعرب إلى عصور من التخلف ما زلنا نعاني منها حف يومنا هذا.

١ - في خصائص الدين الجديد:

١-يشترك الإسلام مع غيره من الأديان المتعارف عليها بالسماوية، وغيرها من الأديان الكبرى في العالم في أمور ويفترق عنها في أمور. وأول ما يشترك فيه الإسلام مع هذه الأديان الرئيسة في العالم وهي خمسة أو ستة، إنها مجتمعة تكاد تتقاسم العالم بأسره، فباستثناء بعض المناطق وعلى الخصوص في آسيا وأفريقيا وقبائل الشعوب البدائية في أستراليا والأمريكيتين، فإن هذه الأديان القليلة تسود قارات العالم الخمس وتتقاسمها. إلا أن هذا التقاسم للعالم لا يجعل هذه الأديان أديانا عالمية بالمعنى الدقيق للكلمة، ولعل أول عوامل الاشتراك الظاهرية هذه بين الأديان الكبرى في العالم هو عينه أول عوامل افتراق الإسلام عنها، ففي حين أن جميع الأديان هي في الأصل أديانا قومية، فإن الإسلام منذ بداياته الأولى توجه إلى العرب وإلى غير العرب من الأمم والشعوب التي كان العرب على اتصال معها إبان ظهور الرسالة المحمدية، إلا أن هذا الأمر يقتضي بعض التوضيح.

جميع الأديان هي في الأصل أديان قومية خاطبت شعوبا وقبائل، أو أقواما بحسب التعبير القرآني، كقوم عاد وثمود وقوم لوط وقوم نوح وبني إسرائيل. والديانة اليهودية هي خير دليل على هذا فهي ديانة خاصة ببني إسرائيل في الأساس والشعب اليهودي بعد ذلك، والمسيحية لم تكن في الأصل إلا حركة إصلاح داخل هذه الديانة، إلا أنها تمكنت فيما بعد من

الانطلاق من الحدود التي حذت بها نفسها لتصبح ديانة عالمية. ويصدق هذا على الديانات الأخرى في العالم كالهندوسية والبوذية وغيرهما، وقد ظلت أكثر هذه الديانات، إن لم نقل جميعها، محصورة في شعوب أو مناطق جغرافية محددة تحتل جزءا كبيرا من آسيا على وجه الخصوص. وباستثناء الإسلام فإن دينا من الأديان لم يتوجه منذ انطلاقته الأولى إلى العالم بأسره والبشرية جمعاء وهذا يشكل ظاهرة خاصة ملفتة للنظر ذات أبعاد مهمة جدا.

قد يقول قائل أن هم النبي الأول كان أن يكسب بني قومه وأهل عشيرته ومدينتهم مكة إلى الدين الجديد، وإنه عندما كتبت له زعامة مدينة يثرب لم يتوجه باهتمامه إلى باقي الجزيرة أو إلى خارجها بل إلى مكة، لأنه صرف سنوات عدة في الإعداد لكسب مكة إليه، وإن هذا يجعل همه الأول بني قومه كما هو حال الأنبياء وأصحاب الديانات الأخرى. إلا أن للقضية وجها آخر، فمكة كانت عاصمة جزيرة العرب الاقتصادية والسياسية والثقافية، وبقاؤها خارج إطار الدين الجديد يمكن أن يشكل نقطة ضعف كبرى للإسلام والمسلمين قد تهدد مستقبل هذا الدين وتعرقل إمكان انتشاره في محيطه المباشر أولا، وفي المحيط الأوسع بعد ذلك. أضف إلى ذلك أنه من الطبيعي أن يصرف النبي جهده لكسب بني قومه إلى قضيته، فالموضوع ليس أن يصرف عنايته لكسب قومه أو لا يصرفها، وإنما الموضوع هو توجه النبي برسالته إلى العالم بأسره وإدراكه وإيمانه بوحدة العالم، ووحدة العقل الإنساني، ووحدة المعرفة البشرية.

فبالإضافة إلى عدم تمييز النبي بين العربي والأعجمي كما يؤكد الحديث الصحيح، وهو ما يؤكد توجه النبي الواضح في هذا الميدان، وبالإضافة إلى اتخاذه بلال الحبشي صفيا، وسلمان الفارسي مستشارا، كما تؤكد قصة واقعة الخندق حيث أشار سلمان على النبي عليه السلام ببناء خندق حول مواقع المسلمين على طريقة الفرس، فإن محمد بن عبد الله سعى إلى تأكيد أن رسالته إنما هي إتمام وإكمال رسالات السابقين لا تعارض ما تقدم، وإنما تضيف إليه وتصححه وتكمل مسيرته. لم يأت الإسلام لينفي المسيحية أو اليهودية وإنما ليؤكدهما معتبرا نفسه استمرارا لهما وإحياء لسنة إبراهيم أبي الأنبياء. وقد كان النبي يأمل من أصحاب الديانات

الأخرى أن يبادلوه موقفه الذي يعترف بصدق أصلهما وصحته، وكونهما وجهين سابقين متقدمين لحقيقة واحدة متجددة منذ بدء الخليقة حتى ظهور رسالته.

في حوالي منتصف العقد الثاني لرسالته، وبعد أن أصبحت جزيرة العرب تدين بالدين الجديد، أصبح بإمكان النبي أن يتابع خطواته خارج نطاق محيطه المباشر، وقد بدأ ذلك بإرسال كتاب إلى هرقل إمبراطور الرومان سنة 628 ميلادية، وكتاب آخر إلى ملك الملوك كسرى الشاه الفارسي، بالإضافة إلى كتب أخرى إلى غيرهما من الحكام والأمراء يدعوهم فيها إلى الدين الجديد. وتؤكد الروايات والوقائع التاريخية أن النبي كان يعد العدة لتوجيه حملة إلى الشمال حيث الدولة البيزنطية إلا أن الموت عاجله سنة 632 م. وليست الحملات الأولى التي وجهها الخليفة الأول أبو بكر ثم الخلفاء الآخرون إلا متابعة لسعي النبي وتوجهه إلى الانطلاق بالإسلام إلى المحيط العالمي الأوسع.

يمكن أن نخلص من هذا إلى أن الإسلام تميز منذ انطلاقته الأولى بصفة العالمية أو الكونية الأممية، ليس بتوجهه إلى الأمم والشعوب المختلفة فقط، بل بأخذه بفكرة تدرج المعرفة البشرية واستيعاب المرحلة اللاحقة لما قبلها وتخطيها لها، وإيمانه بوحدة العقل البشري ووحدة العالم رغم وجود خصائص تميز الشعوب والأمم. ولا شك في أن هذه الرؤية الإسلامية هي بمثابة خطوة كبرى إلى الأمام ليس بالقياس بما كانت عليه جزيرة العرب فقط، بل بما كان عليه العالم بأديانه المختلفة وفلسفاته المتعددة، ولا يقترب من هذا الموقف الإسلامي إلا فلسفة أرسطو اليونانية التي نظرت لاستيعاب عالم اليونان للعالم بأسره كما يستوعب الجنس ما تحته من أنواع.

2-وقد حقق الإسلام قفزة نوعية وتحولا فكريا جذريا في جانب آخر من جوانب الفكر العربي والإنساني عامة، مستوعبا ما قبله مضيفا إليه، وذلك في ميدان التوحيد، فقد دفع الإسلام بفكرة الوحدة الإلهية والتنزيه الإلهي خطوات واسعة إلى الأمام. فجميع الأديان السابقة بما فيها اليهودية، التي هي ديانة خاصة ومغلقة، والمسيحية وهي من الأديان القليلة المنفتحة والمشرعة الأبواب، تتأخر عن الإسلام كثيرا في مسألة التوحيد هذه. وقد تبين للمستشرقين خاصة الأهمية البالغة لأبعاد هذه الرؤية الإسلامية

للإله الواحد المنزه تنزيها مطلقا، ونكتفي هنا بمثل واحد نختاره عشوائيا، مأخوذ من المستشرق الشهير جب Gibb، الذي يقول إن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم قد أعطت لفكرة الله مضمونا جديدا أكثر تكاملا، حيث طهرته من عناصر الشرك والتعدد التي كانت ما تزال عالقة به، واستبدلت بصورة الله الغامضة والبعيدة الإيمان بالذات الإلهية الحقيقية المتعالية(*).

يحمل مفهوم التوحيد الإسلامي أبعادا تتجاوز مجرد عدم الشرك بالله، مع بقاء قضية الشرك إحدى القضايا المركزية التي يتعرض لها هذا المفهوم. يبدأ التوحيد برفض ما كان يتخذه العرب من آلهة دون الله، فتارة كانت هذه الآلهة بنات لله كما كانوا يزعمون كاللات والعزى، وتارة هي وسائط وبدائل، وفي كلا الحالين كان العرب ينزلون بفكرة الله إلى مستويات لا تليق بالذات الإلهية المتعالية، وقد جاء الإسلام ليقوض هذه التصورات غير التوحيدية وليطرح مفهوما متكاملا ومتعاليا، مع تبسيط هذا المفهوم وجعله حقيقة واحدة مباشرة يقف عليها الإنسان كيفما توجه، ومهما كان حظه من الذكاء أو العلم أو الموقع الاجتماعي. وينتقل هذا المفهوم بعد ذلك إلى رفض فكرة تعدد الحقيقة الإلهية، سواء كان هذا التعدد بصورة أقانيم ثلاثة مجتمعة ومتآلفة كما تقول المسيحية، أو بصورة حقيقتين متصارعتين كالظلمة والنور والخير والشر كما تقول الثنولة، أو بأي صورة أخرى.

ويخطو الإسلام بفكرة التوحيد خطوة أخرى إلى الأمام عندما يزيل الوسائط المادية من صور وتماثيل تحمل صفة القداسة، والوسائط الإنسانية مثل القديسين وما شابههم، لما في ذلك من إقامة التباعد بين الله والإنسان من جهة، ولما فيه من تقديس ما ليس مقدسا، ويأخذ من الحقيقة الإلهية ويضعه في غيرها من جهة أخرى. وبهذا تنهار كل الحواجز بين الله والإنسان، ويصبح الله هو تلك الحقيقة التي يجدها الإنسان أمامه ومعه، مع تعالي تلك الحقيقة في أن واحد. ويكفي أن نتصور هنا كيف تفصل الوسائط بين الله والإنسان وكيف تباعد بينهما، وكيف تأخذ تلك الوسائط من الله وتضفيها على نفسها حتى نعرف الأهمية البالغة لمفهوم التوحيد كما طرحه الإسلام.

ويدخل في عداد التوحيد تنزيه الله عن صفات المخلوقين، وهو ما أدركه المعتزلة على وجه الخصوص من الفرق الكلامية الإسلامية فتمسكوا به وعضوا بالنواجذ عليه، حتى لقبوا بأهل العدل والتوحيد(*1). أما العدل

فهو أحد أصولهم الخمسة الكبرى، وأما التوحيد فهو أصلهم الأول، وقد جاء قولهم في التوحيد معارضا جميع المجسمين من أصحاب الديانات الأخرى بما فيها اليهودية، وبعض المسلمين الذين تأثروا بتفسيرات الحشوية والمشبهة وجميع المجسمة من اليهود خاصة. فالله (**ليس كمثله شيء**) وهي آية محكمة لا يقبل معها أي بعد مادي للصفات الإلهية.

أما التفسيرات التجسيمية التي نجدها شائعة في الأدبيات الإسلامية، وفي الآراء الشعبية فهي في غالبيتها الساحقة من نتائج الإسرائيليات التي تسربت إلى الفكر العربي الإسلامي بشكل عام، والى الفكر الإسلامي غير العربي بشكل خاص. وقد رفض المعتزلة، في محاولة منهم لتصحيح مسيرة الفكر العربي، الاتجاهات التجسيمية التي تشبه الله بالإنسان، ومنها وجهة نظر اليهودية في آن واحد، صورة آدم على صورة آلهة، وما يتبعها من صفات تنسب إلى الله يبالغ المجسمة في بسطها وعرضها. ومنها ادعاؤهم أن لله طولا وعرضا ورائحة ولحية، وأنه يجلس عل العرش فيحدث دويا وغير ذلك من التصورات التي تبتعد عن مفهوم التوحيد الإسلامي وتخالف روح الرسالة المحمدية. أما الصفات الإلهية التي تتردد في القرآن الكريم فهي صفات تختلف عن صفات الإنسان، ولا تشترك معها إلا في التسمية لدواع لغوية إنسانية، فالله عالم وقادر روحي، إلا أن الفرق بين صفات الله هذه وصفات المخلوقين هو أن هذه الصفات هي صفات الله لذاته، أما صفات الإنسان فهي لمعنى خارج ذاته، كما يبين المعتزلة في كتاباتهم الموسعة والمعمقة في هذا الموضوع.

وقد أدركت الدعوة الوهابية أهمية فكرة التوحيد الإسلامية وخطورة ما تسرب إلى الإسلام من ثقافات الشعوب الأخرى ودياناتهم القديمة فعملت على تصحيح المسيرة بالعودة إلى الأصول الإسلامية الصارمة في هذا المجال، والتي لا تقبل بالشرك مهما اتخذ من أشكال وصور بدائل أو وسائط أو تجسيم وتشبيه وحشو.

3-ويتداخل مع موضوع التوحيد موضوع آخر يشكل ركنا من الأركان التي قامت عليها الثورة الفكرية الشاملة، والتحول الثقافي الواسع اللذان أحدثتهما الرسالة المحمدية، وهو الخطاب العقلاني الذي تميزت به هذه الرسالة ويظهر ذلك أولا وقبل كل شئ في القرآن باعتباره الأساس الأول

في هذه الرسالة. فالخطاب القرآني خطاب عقلاني، والجدلية المركزية في هذا الخطاب هي جدلية الصراع بين المعقول واللامعقول، أما المعقول فهو التوحيد وأما اللامعقول فهو الشرك. فالقرآن يعرض لتاريخ البشرية منذ ظهور الإنسان على الأرض وحتى ظهور الإسلام على أنه تاريخ الصراع بين الشرك والتوحيد، أو بين اللامعقول المتمثل بالشرك والمعقول المتمثل بالتوحيد، ذلك لأنه لما كان الشرك أي القول بتعدد الآلهة ينطوي في ذاته على تناقض لا يقبله العقل إذ (**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**)-(الأنبياء، 22) فإن نقيض الشرك أي التوحيد، هو وحده المقبول. من هنا يقدم القرآن كفاح الأنبياء والرسل على أنه كفاح من أجل نشر خطاب العقل وترجيحه، بل وتشييده على خطاب اللاعقل، الخطاب المكرس للشرك[2*].

ويشكل ظهور نبي من الأنبياء بداية دورة تاريخية ينتصر فيها خطاب العقل ومنطق المعقول، ثم تأخذ الأمور بالتدهور باتجاه اللامعقول حتى تستفحل الأمور فيستلزم الأمر ظهور نبي جديد يعيد الناس إلى صراط التوحيد وهو الصراط المستقيم أو صراط العقل. هذا هو حال جميع الرسالات السابقة بما فيها اليهودية والمسيحية، الأولى اتخذ اتباعها أخيارهم (**أربابا من دون الله**)-(التوبة، 31) والثانية غالي اتباعها فقالوا (**إن الله هو المسيح بن مريم**)، (المائدة، 17) وقالوا (**إن الله ثالث ثلاثة**) (المائدة، 72) وبهذا تحول هؤلاء جميعا من التوحيد إلى الشرك، أو بتعبير آخر من المعقول إلى اللامعقول. وماذا يمكن أن يكون أكثر خروجا عن المعقول وأكثر إغراقا في اللامعقول من تأليه الأفراد والأشخاص من بني البشر واتخاذهم بدائل للذات الإلهية المتعالية.

أما العرب حفدة إبراهيم صاحب الدين الحنيف، فلم يكن حظهم من الإمعان في اللامعقول أحسن من حظ غيرهم من الشعوب والأمم والملل، فقد تخلى هؤلاء عن دينهم الأصيل الأول، فعبدوا الأصنام باعتبارهم وسطاء وشفعاء إلى الله. وقد توجه القرآن إلى هؤلاء عبر أحياء خطاب إبراهيم العقلاني في مواجهة المشركين من العرب حيث يقول (**إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة**) ثم يفحص عن هذه الأصنام والآلهة، ويخرج بعد حوارات مطولة بعضها مع نفسه وبعضها مع الآلهة المزعومة بالنتيجة المنطقية التالية وهي أن المشركين إنما هم (**صم بكم عمي فهم لا يعقلون**)

(البقرة،171).

ويستخدم الخطاب العقلي القرآني البرهان الذي أفاد منه الفلاسفة الإسلاميون فيما بعد عندما جعلوا برهان صنع العالم البرهان الأول على وجود الله حيث تتهافت جميع الحجج التي يمكن أن يتقدم بها المشركون. إذ كيف تقوم لهؤلاء أي حجة وجميع ما أشركوا مع الله من أشخاص وأصنام لا يستطيعون أن يخلقوا حتى أبسط الكائنات الحية واتفهها (**إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له**) (الحج، 73) ويكفي الإنسان أن يتفكر في صنع العالم ونظامه حي يدرك أن كل الأرباب التي تتخذ من دون الله لا تستطيع أن تؤتي بمثل جزء يسير منه.

ولأن الخطاب القرآني هو بالدرجة الأولى خطاب العقل فإن رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم لم تكن تحتاج إلى أكثر من هذا القرآن نفسه لتأكيد صدقها. فإذا كان الأنبياء عادة يتميزون بمعجزاتهم يثبتون بها صدق نبوتهم، والمعجزة هي لجوء إلى اللامعقول لأنها خرق للقانون الطبيعي المعقول، فإن محمد بن عبد الله لم يجتمع إلى أكثر من القرآن المبين حجة يتقدم بها لخصومه من بني قومه. وعندما يطلب منه هؤلاء أن يثبت نبوته باللامعقول كما هو شأن الأنبياء السابقين إبراهيم وموسى عل وجه الخصوص، فإنه يلجأ إلى العقل حيث يرد على معارضيه بان السابقين عليهم من معارضي الأنبياء كانوا يعاندون حتى بعد تقدم الأنبياء بمعجزاتهم التي تخرق القوانين الطبيعية العقلية، وأنه يكفيهم خطاب الكلمة وهو خطاب عقلي بالدرجة الأولى، فإذا احتاجوا إلى زيادة فأمامهم خطاب الطبيعة وهو خطاب عقلي أيضا لأنه خطاب القوانين المنظمة والحكمة البلاغة ويكفي هؤلاء أن يسيروا في الأرض فتكون (**لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها**) (الحج، 46).

وعلى هذا يمكن إيجاز خطاب القرآن المعقول بشقين: الأول هو إقامة الحجج العقلية عل تهافت الشرك مهما كان شكله، والثاني اللجوء إلى صنع العالم ونظام الكون والقوانين لإقامة الدليل عل وجود الصانع. كل ذلك ضمن نطاق الكلمة، والكلمة تخاطب الجانب العقلاني في الإنسان وهي بخلاف المعجزة التي تخاطب الجانب اللاعقلاني عنده. بعد هذا لم يعد النبي عليه السلام بحاجة إلى أي معجزة يرد بها عل مجادلات خصومه

ومعارضيه.

يضاف إلى ما تقدم أن الإسلام عندما جعل محمدا خاتم النبيين، وأعلن عن انتهاء دور الأنبياء بعده، أفسح المجال أمام العقل الإنساني لأن يلعب دوره في هداية الناس إلى الحق والصراط المستقيم ومقاومة الانحراف والوقوف في وجه الجهل. لقد ترك الإسلام للعقل الإنساني أن يخلف النبوة عندما أوكل إليه القيام بالمهمة التي كان يقوم بها الأنبياء في العصور القديمة. فإذا أضفنا إلى هذا أن القرآن طلب إلى الإنسان أن ينظر وبفكر في ملكوت السموات والأرض، وإذا أضفنا إلى هذا وذاك أن القرآن يقر بوجود التحولات الثقافية في الحياة الإنسانية، فإنه يمكننا الخروج بنتيجة مهمة وهي أن القرآن جعل من العقل أداة أولية في حياة الإنسان بعد أن كانت هذه الأداة هامشية أو ثانوية في الأديان السابقة. هكذا تتحول جميع الحقائق الحياتية المستجدة إلى حقائق دينية ما لم تعارض نصا صريحا من النصوص القرآنية، بل إن بعض الأصوليين من الفقهاء أباح تعطيل بعض الحدود، في ظروف خاصة أو ضمن شروط معينة، عملا بمبدأ المصالح المرسلة.

4-ومن العوامل الأساسية التي هيأت التربة الصالحة لانطلاقة عملية التحول الفكري الواسعة التي أحدثها الإسلام، تأكيد الدين الجديد على العدالة التامة والمساواة المطلقة بين بني البشر، حتى أصبحت العدالة والمساواة من الصفات التي تكاد تختصر هذا الدين. فإذا كانت المسيحية تعرف بأنها دين المحبة فإن الإسلام في المقابل هو دين العدالة. إنه لمما يلفت النظر حقا أن الدعوة المحمدية لم تفرق بين شعب وشعب (إذ لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى)، كما أنها لم تفرق بين المؤمنين فهم جميعهم أخوة مهما كانت فئاتهم الاجتماعية ومهنهم ووظائفهم وأصولهم التي ينحدرون منها.

ويمكن الوقوف على اهتمام الحكم الإسلامي الجديد بمبدأ العدالة هذا من خطب الخلفاء الأوائل المعروفين بالراشدين عند توليهم زمام السلطة السياسية، فقد جاء في خطبة أبي بكر الافتتاحية المشهورة والتي مطلعها قد وليت عليكم ولست بخيركم ما يلي: ألا إن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له، وأضعفكم عندي القوي حتى أخذ الحق له[*3]. وهو ما نجده

يتردد في خطبة عمر بن الخطاب في المدينة بعد توليه الخلافة حيث قال: يا أيها الناس والله ما فيكم أحد أقوى عندي من الضعيف حتى آخذ الحق له، ولا أضعف عندي من القوي حتى آخذ الحق منه. ولا شك في أن هذه خطوة كبيرة إلى الأمام في مجتمع كانت تتفاضل فيه القبائل بحسبها ونسبها، وتتباعد فيه الفئات الاجتماعية، في مكة على الخصوص، بسبب الغنى الفاحش من جهة والفقر المدقع من جهة أخرى.

لم يكن المجتمع المكي إبان ظهور الدعوة المحمدية مجتمعا تتحكم فيه الخلافات القبلية فقط، بل كان مجتمعا يكاد يكون طبقيا بالمعنى الحديث للكلمة. فقد كانت مكة مدينة تجارية منهمكة في احتكار مكاسب الطريق التجاري بين المحيط الهندي والبحر المتوسط، وهي تشبه إلى حد بعيد الحاضرات القديمة تدمر والبتراء وغيرهما، عرف أهلها البحبوحة والرخاء والعلاقات العامة والتجارة والدبلوماسية، واكتسبوا خبرة واسعة في أمور الدنيا، إلا أن جانبا مظلما رافق هذا الازدهار الواسع وقد تمثل هذا الجانب المظلم بالهوة الواسعة التي كانت تفصل بين الأغنياء والفقراء والأشراف والعامة والسادة والعبيد. وقد جاءت الدعوة المحمدية رفضا تاما للمظالم والآفات التي كانت تتحكم بهذا المجتمع، وقد طرحت بديلا يتلخص بالمساواة والعدالة والإخاء بين المؤمنين أتباع الدين الجديد، معلنة الحرب على كل ما ينتمي إلى الثورة المضادة من فلول مجتمع الظلم والطغيان والتمييز بين المواطنين واستعباد (الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا).

تجسدت عدالة الإسلام ومساواته وإخائه بين المؤمنين في العبادات والشعائر الدينية والتشريعات والممارسات، ولا نحتاج هنا إلى استعراض جميع ما يؤكد هذه الحقائق، ونكتفي ببعض الأمثلة القليلة. فعلى صعيد العبادات يتساوى الجميع كأسنان المشط لا يستثنى منهم حتى صاحب الدعوة نفسه، ولا فضل لإنسان على إنسان، يقف الجميع سواسية للصلاة في صفوف متراصة يمكن أن يؤتها أي فرد من الجماعة، متحملا مسؤولية إمامتها وقيادتها، لا تفضيل لفرد على فرد بالأصل أو اللون أو ما يشبه ذلك من ضروب التمييز. وإذا كان لا بد من معيار يقاس به الرجال فهو العلم والعمل أولا وقبل كل شئ. ولعل ما يبين ذهاب الإسلام بعيدا في هذا المضمار عدم وجود طبقة من رجال الدين تشبه الأكليروس تتمتع بالامتيازات

من دون غير أفرادها من المؤمنين.

أما على صعيد التشريعات والممارسات فسلسلة الأمثلة قد يكون لها بداية دون أن يكون لها نهاية. لقد أعاد الإسلام صياغة العلاقات الاجتماعية، ونظم الحياة الاقتصادية والسياسية مراعيا مبدأ العدالة والمساواة، وحد من الفروقات بين المرأة والرجل إلا ضمن نطاق تستدعيه شروط واضحة في المجتمع، فإذا كان للذكر مثل حظ الأنثيين فما ذلك إلا لأن الذكر يتحمل المسؤولية كاملة، فإذا فقدت المرأة بعلها تحمل الرجل الأقرب من أخ وابن وغيرهما مسؤولية إعالتها، والإخلال بتحمل هذه المسؤولية هو إخلال بالشروط التي أباحت له حظين مثل حظها قد يستدعي إعادة النظر في هذا الحق.

لم يقع بعد ظهور الإسلام أي حدث عالمي يمكن قياسه على ما مثله الإسلام على صعيد التغيير الاجتماعي الشامل، وما أحدثه من نتائج عملية كادت تطول العالم بأسره بشكل مباشر، إلا الثورات الكبرى في العالم، الفرنسية والشيوعية بشكل خاص، مع فارق أساسي طبعا، وهو أن الإسلام دين ورسالة سماوية ملهمة جاءت نتائجها عل أرض الوقائع تشبه الثورة ثقافيا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، في حين أن الثورات الكبرى هي رسالات إنسانية حاولت أن تحل محل الأديان، بل تحول بعضها إلى ما يشبه الدين عند أصحابها. والإسلام من وجهة نظر أحداث العالم التاريخية هو ثورة جاءت نتائجها بالنسبة للعالم القديم أو مع وأشمل وأعمق من نتائج الثورة الفرنسية على العالم الحديث، مع فرق زمني يزيد على الألف سنة.

عالمية الرسالة الإسلامية، وتوجه القرآن والإسلام عموما إلى جميع الشعوب والأمم، والتوحيد الشامل، والتنزيه المطلق الذي أزال البدائل والوسائط بين الإنسان والهة منتزعا طابع القداسة عن أي سلطة إلا السلطة الإلهية، والخطاب العقلاني الذي تميز به القران، وعدم لجوء النبي عليه الصلاة والسلام إلى أي معجزة غير عقلانية يمكن أن تبرر اللامعقول، والعدالة والمساواة والإخاء بين بني الإنسان، المؤمنين منهم بشكل خاص، هي أهم المبادئ التي شكلت الأرضية الصلبة الثابتة التي تأسست عليها الثورة الثقافية، بل الثورة الشاملة التي جاء بها الإسلام فيما نرى، وقد

عرضنا لهذه المبادئ بكثير من الإيجاز لأن الإطالة فيها تخرجنا عن موضوع بحثنا.

انطلق العرب مزودين بهذه المبادئ الأساسية مواجهين ثقافات شعوب العالم القديم كما يسمى، ورغم أن أكثر هذه الشعوب كانت تتبذ العرب في إنجازاتهم المادية والعلمية المعرفية بشكل عام، إلا أن ما أحدثته الثورة الثقافية في داخل الجزيرة، والأفاق الرحبة التي فتحتها أمام حملة الرسالة الجديدة، جعلت هؤلاء لا يشعرون بأي مركب ناقص أمام الثقافات التي واجهوها، واستطاعوا أن يفيدوا منها على نطاق واسع وأن يستوعبوها ضمن إطار ثقافتهم الجديدة. وقد أثمر ذلك مركبا ثقافيا جديدا، سنحاول تلمس معالمه وخصائصه في الصفحات التالية، هو الثقافة العربية الإسلامية التي شكلت الشريحة العليا لمجموعة من الشعوب الإسلامية التي استظلت بظل حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية. وقد أصبحت هذه الحضارة واحدة من أبرز الحضارات التي عرفها العالم، والتي لا تتجاوز العشرين حضارة كما يذكر تويني المؤرخ البريطاني، وكان لها دور بارز في إمداد أوروبا بالعلوم والمعارف التي قامت عليها حضارة أوروبا أو الحضارة الغربية، حضارة العلم والتكنولوجيا التي تكاد تسود العالم، كما أصبحت فيما بعد.

أما أسباب تخلف الحضارة العربية الإسلامية عن مواصلة تقدمها وتطورها فهي كثيرة عرض لها دارسو هذه الحضارة والباحثون فيها. إلا أن من أهم هذه الأسباب التخلي عن المبادئ التي كانت أساس الانطلاقة الأولى، فبعد أن كان الإسلام دينا للعالم أجمع جاءت الخلافات بين العناصر العربية وغير العربية لتنهك قوى الدولة. لقد أثبت الأقوام الذين أخذوا بالدين الجديد أن العالم لم يكن مهيأ لدعوة عالمية أو أممية فتكاثرت مظاهر الخلافات العصبية بين العناصر غير العربية والعنصر العربي. وبعد أن أزال الإسلام كل سلطة إلا سلطة الحقيقة وهي الكلمة الإلهية استبدت القوى الحاكمة، وتحول التوحيد والتنزيه إلى مبادئ جامدة، وبعد أن كان الخطاب القرآني خطابا عقليا فسره الفقهاء وشرحوه على طريقتهم أصبح عقيدة مصبوبة في قوالب جامدة، وبعد أن كان الإسلام دين العدالة والمساواة رحبت به الشعوب الداخلة في الإسلام تحول الحكام إلى طغاة

ومستبدين وظالمين، ومن المعروف أن الظلم مؤذن بخراب العمران كما يقول ابن خلدون، إلا أن لهذا حديث-آخر.

2- نحو مركب ثقافي جديد:

وافت المنية النبي عليه السلام وهو يعد العدة للانطلاق بجيوش المسلمين لمواجهة العالم الواسع خارج الجزيرة العربية، وكانت تتنازع سيادة العالم في ذلك الحين دولتان عظميان: الأولى هي دولة الروم التي كانت تستظل بنفوذها أوروبا الجنوبية، واكثر مناطق ما يسمى بالشرق الأوسط اليوم، إضافة إلى شمال أفريقيا حتى المحيط الأطلسي، والثانية هي دولة الفرس التي كانت تمتد سيطرتها لتشمل معظم القارة الآسيوية. وكان كل من هاتين الدولتين ذا تاريخ عريق، ومجد أثيل وحظ من التقدم والعلم والحضارة يفوق حظ العرب. وقد كان على هؤلاء عندما عزموا عل الانطلاق والمضي فيما كان قد شرع فيه النبي صلى الله عليه وسلم، تعلم الكثير من خصومهم والإفادة منهم على أوسع نطاق ممكن. وكانت نتيجة هذا التزاوج الثقافي إنتاج مركب ثقافي جديد، يمكن القول إنه جمع أحسن ما كان عند العرب مع أحسن ما كان عند أصحاب الحضارات التي احتك بها العرب، ولا سيما الروم والفرس.

وكان أمل ما أخذه العرب عن خصومهم هو فن الحرب، فقد كانت خبرتهم القتالية والعسكرية ضعيفة ومحدودة بالقياس بما عند الروم والفرس. ولم يكن أخذ العرب في هذا الميدان دون ثمن باهظ دفعوه إبان اشتباكاتهم الأولى خارج الجزيرة عندما حاولوا فتح بلاد الشام لأول مرة. وعندما عاودوا الكرة بعد بضع سنوات كانوا قد أعدوا الجيوش المتطورة مستفيدين من خبراء عسكريين التحقوا بهم بعد أن جذبهم الدين الجديد. وكانت دهشة الروم كبيرة عندما حاصر العرب دمشق بجيوشهم المجهزة بالآلات المتطورة مستخدمين الخطط العسكرية التي لم يستخدموها قبلا، ليس لأنهم لم يعرفوها فقط، بل لأنهم لم يكونوا بحاجة إليها في حروبهم الداخلية القائمة على الكر والفر. بعد ذلك أثبت العرب قدرتهم على الإبداع في الميدان العسكري، جامعين بين تراثهم القتالي وبين ما أخذوه عن غيرهم، مضيفين إليهما مجددين فيهما.

ويأتي فن السياسة بعد فن الحرب، فقد أثبتت القيادة العربية قدرتها على اكتساب صناعة الإدارة والسياسة على عجل، تماما كما أثبتت ذلك في ميدان صناعة القتال. وفد تلخصت الخطوط العريضة للإدارة والسياسة العربيتين في: احترام عقائد الشعوب وأعرافها وعاداتها وتقاليدها، وتخييرهم بين الدخول في الإسلام، أو دفع ضرائب هي عل كل حال أقل مما كان يدفعه الرعايا للحكام في الدول المغلولة، وعدم حمل الأمم والشعوب المغلولة على اعتناق الإسلام تحت التهديد المباشر أو المعاملة بالرفق والإنصاف كما تؤكد الأحداث والوقائع التاريخية المتعالقة بفتح العرب للقدس على يد عمر بن الخطاب، أو لغزة ومصر على يد عمرو ابن العاص. فقد كان أهم ما تعلمه العرب في هذا الميدان أمية رفع الظلم عن الرعايا واكتساب ثقتهم وعدم تهديدهم في حياتهم وأرزاقهم، واعتبارهم أخوة لهم إن لم يكن في الدين ففي العلم والمعرفة بالله الواحد والتشارك في الإنسانية.

وكان العرب بعد أن يستتب لهم الأمر في مجتمع من المجتمعات يستعينون بأبناء ذلك المجتمع ويفيدون من خبرتهم وثقافتهم وتراثهم السابق، وقد نهجوا هذا النهج في ميدان الإدارة والسياسة فاستعانوا بالكتبة والمستشارين والوزراء، فجاءت أصولهم في الحكم والإدارة والسياسة عموما تأليفا جديدا يضم تراث العرب الإسلامي وما قبل الإسلامي إلى جانب ما أخذوه واقتبسوه من تجارب غيرهم، تجد فيه طرفا من هذا وطرفا من ذاك، إلا أنك تجد فيه أولا وقبل كل شيء التجديد والابتكار. ولأن العرب كانوا يفيدون من تجارب وخيرات المجتمعات التي انتقلوا إليها، فقد جاءت تجربتهم في الحكم أيام الدولة الأموية التي استعانت، بالدرجة الأولى بعناصر بيزنطية، مختلفة عنها أيام الدولة العباسية التي استعانت أكثر بالعناصر الفارسية، كما جاء حكمهم في المشرق عموما مختلفا عنه في المغرب وفي الأندلس لإفادته من أبناء مجتمع مختلف. ومع ذلك فقد كان هناك ما يضم جميع هذه التجارب أو يردها إلى أصول مشتركة عربية إسلامية.

وترجع بعض الدراسات فكرة الملكية الوراثية التي أخذ بها معاوية إلى تأثره بنظم الحكم البيزنطية. ومهما يكن من أمر فإن تنظيم الدولة العربية لم يقف عند هذه الحدود المختلف في أمرها من التأثر بأنظمة حكم الشعوب التي حكموها، فعندما تولى الرشيد أمور هذه الدول اهتم بتنظيم وسائل

الاتصال مع الأمصار التي كانت تابعة إليه وبصورة خاصة مع الولاة الذين كانوا يمثلونه في الولايات النائية. واهتم الرشيد إضافة إلى ذلك بتنظيم أمور الشرطة لإدارة الدولة التي كانت مؤلفة من أربعة دواوين رئيسة، أهمها الديوان الذي يعنى بتنظيم مالية الدولة، ولا يضاهيه في الأهمية إلا ديوان الجند، وكانت جميع القرارات تسجل في سجلات الوقائع، وكان المرجع الرئيس في أمور. هذه الدواوين الوزير الأول. وجميع هذه التنظيمات الإدارية جديدة على الحياة العربية مستقاة من نظم الحكم لدى البيزنطيين والفرس وغيرهم.

كان القرن الأول بعد الهجرة فترة انشغل فيها العرب بالتوسع وبسط سلطانهم على مناطق جديدة من العالم حتى باتت دولتهم تمتد من الهند إلى المحيط الأطلسي، ومن القفقاس إلى الخليج العربي، وكانت تتضمن هذه الدولة جزءا مهما من أوروبا يشتمل على كل أسبانيا. وفي القرن الثاني انتقلت السلطة السياسية من الأمويين إلى العباسيين، واستمرت الفتوحات حتى بلغت مداها، وانصرف الفاتحون إلى تنظيم أمور دولتهم، ووجهوا اهتمامهم إلى ميدان الثقافة والحضارة مباشرة، وأخذوا يقتبسون عن اليونان وغيرهم، فما أن انقضت فترة قصيرة من الزمان حتى نهضت الفنون والعلوم. والصناعات واتسعت رقعة الزراعة ونشطت التجارة، وقبل أن ينقضي القرن الثاني للهجرة كان العرب قد أخذوا يتربعون على عرش الثقافة في العالم، يصنعون حضارة سيكون لها فاعلية كبرى في مستقبل البشرية، شكلت فيما بعد الأرضية التي قامت عليها نهضة أوروبا وما تبعها من تطورات عالمية. وقد كان عصر خلفاء العباسيين الأوائل بمن فيهم هارون الرشيد وابنه المأمون عصر الازدهار الثقافي والحضاري في كافة الميادين، وقد تكلل هذا كله بإنتاج مركب جديد سنحاول عرض خطوطه العريضة من خلال أمثلة من العلوم والفنون والصناعات. إلا أنه لا بد قبل ذلك من استعراض المعالم الرئيسة لأخذ العرب عن المجتمعات التي انتقلوا إليها.

لما كانت البلاد التي فتحها العرب وأقاموا عليها دولتهم مترامية شاسعة تضم مجتمعات مختلفة ثقافيا وحضاريا، ومتفاوتة في درجة تقدمها وحظها من التطور، فقد كان من الطبيعي أن تكون التأثيرات المتبادلة بين العرب

وشعوب هذه المجتمعات مختلفة ومتفاوتة أيضا. ويلمس الدارس لحضارة العرب وتاريخها هذه الحقيقة كلما تقدم في دراسته. وهذا ما وقف عليه غوستاف لوبون كما يؤكد في كتابه حضارة العرب حيث يقول: تشتمل حضارة العرب التي دامت ثمانية قرون عل درجات كثيرة خلافا لما ذهب إليه المؤرخون الذين تعودوا البحث في حضارة العرب أن ينظروا إليها من خلال أمة واحدة ودور واحد، وكان للعمارة والآداب والعلوم والفلسفة والدين درجات تطور مختلفة باختلاف الأقطار التي خضعت لسلطان العرب، ولم يمنع ذلك من أن يكون للعرب تراث مشترك من الناحية الدينية والناحية اللغوية ما دام الإسلام دينهم والعربية لغتهم، ولكن وحدة اللغة والدين لا تعني وحدة حضارة العرب في مختلف البلدان التي خضعت لشريعة محمد[*4] صلى الله عليه وسلم. فجوانب هذه الحضارة مختلفة في أشكالها، متباينة في مظاهرها، متفاوتة في درجاتها يصدق عليها ما يصدق على المجتمع العربي اليوم، الوحدة في التنوع والتنويع في الوحدة.

كانت سورية، أو بلاد الشام كما فضل العرب أن يسموها، أول الأمصار التي أخذها العرب من بيزنطة دولة الروم، وكانت الثقافة والحضارة البيزنطيتين قد رسختا أقدامهما في تلك البلاد بعد حكم دام سبعة قرون تقريبا، وبعد فترة قصيرة من الركود، أعقبت فتح العرب، عادت بلاد الشام للازدهار الذي عرفته في تاريخها السابق، فقد اهتم العرب بها أيما اهتمام لما وجدوه فيها من الغنى في أمور كانوا بأمس الحاجة للعناية بها والإفادة منها، فقد أبدى هؤلاء رغبة حثيثة في دراسة كتب اليونان والرومان فأسسوا المدارس التي درسوا فيها وأفادوا منها قبل أن يصبحوا أساتذة فيها. وكان أول ما اكتسبه العرب من سورية صناعة الحرب وصناعة السياسة، وكان ذلك قبل فتحهم لتلك البلاد وبعده مباشرة. أما بعد ذلك فقد تتلمذوا على أهل البلاد في فن المعمار وغيره من الفنون. وإذا كان العرب قد استخدموا المهندسين والصناع المحليين في تشييد المساجد والأبنية في المرحلة الأولى، فجاءت هذه الأبنية كثيرة الملامح البيزنطية، فإنهم سرعان ما فرضوا ذوقهم الخاص في ميدان المعمار حتى أصبح لعمارتهم من الأشكال والنقوش الخاصة ما صار يتعذر معه خلطها بغيرها، وإن أمكن أن يرى شئ من الأثر البيزنطي أو الفارسي أو الهندي في بعض زخارفها مع محافظة البناء في

مجموعه على طابعه العربي[*5] كما يلاحظ في جامع عمر أو مسجد قبة الصخرة الذي يذكرنا بالطراز البيزنطي، والمسجد الأقصى الذي ما زال يحمل بعض الملامح البيزنطية رغم كثرة الأيدي التي تداولت عليه.

وكان من الطبيعي ألا يقف تأثر العرب بالحضارة البيزنطية عند حدود الهندسة والمعمار، وأن يمتد هذا التأثير إلى ميدان الأفكار مباشرة. وهذا ما يرجح أن يكون قد حدث بالنسبة للمناقشات التي دارت حول مسألة الجبر وحرية الإرادة الإنسانية، صحيح أن الخوارج كانوا قد طرحوا هذه القضية في مرحلة مبكرة من الحياة الفكرية الإسلامية، إلا أن توسع المناقشات وتعمقها حول هذا الموضوع جاء مباشرة بعد احتكاك العرب المسلمين بالأديرة ومراكز تواجد الرهبان المسيحيين في بلاد الشام أولا، وفي العراق ومصر بعد ذلك. ولا شك في أن الاتصال بين الطرفين أسهم في تطوير أفكار المسلمين حول قضية الجبر والاختيار التي كانوا المسيحيون قد اشتغلوا بها لفترة طويلة من الزمان[*6].

وعندما انتقلت الخلافة من دمشق إلى بغداد، استعان أهل الحكم بخبراء ومستشارين من بلاد فارس وقد ظهر تأثير هؤلاء في ميدان إدارة الدولة كما ألمعنا. إلا أن ما يلفت الانتباه اهتمام رجال الدولة بأمر التعليم وإنشاء المدارس واستدعاء الأساتذة من شتى الأقطار، فنشطت البحوث والدراسات واتسعت دائرة المعرفة في شتى الميادين، وجاءت النتائج ثمرات يانعات. فسرعان ما أدخل العرب علم ومعرفة الشعوب الأخرى في مركبهم الثقافي الجديد، وانتقلوا بذلك العلم وتلك المعرفة إلى ميادين رحبة مستثمرينها في صناعات وفنون وآداب جديدة، فامتدت رقعة الزراعة، واتسعت دائرة الصناعة، وظهرت اكتشافات جديدة في علم الفلك، وآراء مستجدة في الفلسفة، ونظريات جديدة في الرياضيات، واقتحم العرب ميادين مباحث لم يكن لهم عهد بها، وأظهروا من الحماس ما يدهش حتى بلغوا درجة رفيعة من الثقافة، ومرتبة عالية من الحضارة.

تابع العرب نشاطهم العلمي والعملي، وقادوا المسيرة الحضارية مواصلين المهمة التي قامت بها الشعوب التي أخذوا عنها فأضافوا إلى ما أخذوه، وجددوا وابتكروا، فاجتذب ذلك العلماء والحكماء وأهل البحث والنظر ورجال الفن والأدب من جميع الأصقاع، فكان بينهم السريان والفرس

والأقباط المصريون والهنود والكلدان وغيرهم. ولم يكن العرب ليستطيعوا أن يرتقوا المرتبة العالية التي ارتقوها لولا استعارتهم من علم غيرهم لإفادتهم من معرفة من تقدم عليهم. وقد أنشأوا مؤسسات خاصة لنقل علوم هذه الشعوب أشهرها بيت الحكمة ببغداد، وأشادوا المكتبات، فاتسع نطاق النقل وامتد على مدى قرنين من الزمان فكان ذلك أساسا من الأسس التي قامت عليها نهضة العرب الكبرى[*7].

وقد لخص غوستاف لوبون هذا في عبارة موجزة حيث قال: إن العرب استطاعوا أن يبدعوا حضارة جديدة مستعينين بما استعاروا من الفرس واليونان والرومان [*8].

تختلف التأثيرات المتبادلة بين العرب والشعوب التي اتصلوا بها وتفاعلوا معها باختلاف الظروف وعوامل القوة والضعف التي كانت تسرد ثقافة وحضارة هذه الشعوب. فعندما تكون ثقافة شعب ما متماسكة ومتقدمة، ولم تطرأ عليها علائم الوهن والضعف، فإن تأثيرها في غيرها من الثقافات يكون أشد وأظهر، وقد يكون هذا التأثر محدودا كما رأينا عندما ألمعنا إلى تأثير البيزنطيين بالعرب في بلاد الشام ولا سيما في ميدان الحرب والقتال وفن المعمار. وقد يتسع هذا التأثير فيتضمن الفلسفة والأدب إضافة إلى جوانب من الحياة الاقتصادية والسياسية والإدارية، كما أشرنا إلى أن تأثر العرب بالفرس أوسع من تفاعلهم مع البيزنطيين، ولا يقف التفاعل بين العرب والفرس عند حدود هذه التأثيرات على أهميتها البالغة، فالواقع أنه بعد أن تم النصر للعرب على دولة بني ساسان الفارسية في مرحلة مبكرة من انطلاقهم من جزيرتهم، وجدوا أنفسهم أمام حضارة عريقة في تاريخها قوية متماسكة في واقعها فاقتبسوا منها وأخذوا عنها وأفادوا منها الشيء الكثير.

حكم العرب بلاد فارس حكما مباشرا لمدة ثلاثة قرون قبل أن تخرج من الحكم المباشر إلى الحكم غير المباشر، وكان من الطبيعي أن يكون الأخذ والعطاء قويين خلال فترة الحكم المباشر على الأقل. أخذ الفرس عن العرب الدين الجديد، وأصبحت اللغة العربية هي لغة العلم والأدب والفلسفة إضافة إلى الدين طبعا، دون أن تصبح اللغة الشعبية لمعظم أهل البلاد. وفي المقابل أخذ العرب الكثير عن الفرس ولا سيما في المرحلة الأولى من

احتكاكهم بهم، وقد أسهم ذلك في تكوين مركب ثقافي عربي جديد ليصبح هذا المركب بعد ذلك هو الثقافة الأولى، وهو الثقافة المتقدمة التي تصب فيها جهود المثقفين العرب وغير العرب ممن يدورون في فلك الثقافة العربية.

تروي كتب التاريخ أن قصور أكاسرة الفرس قبل الفتح العرب كانت على جانب عظيم من الزخرف والزينة، وأن الفرس كانوا يعرفون إقامة القباب، وأنهم كانوا يعلمون كيف يكسون المباني بالميناء، وأن العرب رضوا في دور الفتح بفن العمارة الفارسي مع قليل من التبديل، وأن أهم ما اقتبسه العرب من متفنني الفرس في ذلك الدور الأول هر جزئيات الزخرف واستعمال الميناء على الخصوص، لا طراز البناء الذي استعاروه في البداءة من البيزنطيين في سورية ومصر على الأقل[*9]. ومما لا شك فيه أن لفن العمارة الفارسي خصوصية استمرت وظهرت في أشكال الأبنية التي شيدها خلفاء العرب في بلاد فارس، وقد ظهرت هذه الخصوصية في بعض الآثار القديمة المتبقية في مسجد هذان ومدينة مشهد حيث امتزج الطراز العربي بالطراز الفارسي، أما الطراز العربي فيظهر في الأعمدة الرفيعة الهيفاء التي تحمل عادة بعض المتدليات، وأما الطراز الفارسي فيتجلى في المآذن المخروطة وفي الزخرف والزينة والألوان وفي استخدام الميناء على الخصوص. وقد شكل الجمع بين هذين الطرازين نكهة خاصة لا نجدها في فن العمارة العربي في المناطق الأخرى.

لقد تمكن فن العمارة الفارسي من الصمود والبقاء أسوة بغيره من المظاهر الثقافية الفارسية، وقد ظهر هذا الصمود وذلك البقاء بشكل خاص مع الدور المغولي في الحضارة العربية الإسلامية، ذلك أن المغول لم يأخذوا من العرب إلا دينهم تقريبا، أما ما تبقى فأخذوه عن الفرس والهنود، وجميع آثار سمرقند وهى عاصمة الدولة المغولية تشهد بالمؤثرات الفارسية في فن العمارة الإسلامي هناك. والواقع أن التأثر العرب الأقوى، في بلاد ما وراء النهرين، كان في أمور الدين واللغة، أما الدور الفارسي فكان أقوى في المظاهر. الثقافية والحضارية الأخرى، ومنها فن المعمار وهو أحد الأدلة على محافظة الفرس على ثقافتهم بعد دخولهم في الإسلام. وقد حاولوا إحياء هذه الثقافة مجددا منذ أيام الشاه عباس وحتى أيام الشاه رضا بهلوي، وما زال هذا الأمر موضع زهو وافتخار عند الإيرانيين حتى أيامنا

هذه.

وما حدث في بلاد فارس حدث في بلاد الهند أيضا، فقد ظهر العرب في الهند منذ السنوات الأولى للهجرة، ثم خرجت بعد ذلك الأساطيل العربية من عمان والبحرين، وأبحرت بعيدا في بلاد الهند حتى وصلت إلى مصاب السند، وقد فتح العرب مملكة السند سنة 711 ميلادية فخضعت اكثر بلاد الهند لنفوذهم المباشر. وكانوا كلما توغلوا في هذه البلاد الواسعة ذات الحضارة القديمة يكتشفون أن حضارتها أعرق مما كانوا يظنون ويعرفون. وقد أفادوا من هذه الحضارة على نطاق واسع واخذوا منها الشيء الكثير، وقد شاركهم الفرس في التفاعل مع حضارة الهند وثقافتها. وقد أخذ العنصر الفارسي يحل تدريجا محل العنصر العربي، فجاء التأثير الإسلامي في الهند عربيا في البداية فارسيا بعد ذلك، دون أن يقلل هذا من أهمية ما أعطاه العرب للهند وما أخذه عنها خاصة. فقد أخذ العرب عن الفرس في ميدان التصوف وفي ميدان العلوم ولا سيما الحساب، ولا أدل على ذلك من أخذ العرب للصفر والحساب العشري عن الهنود استخدامهم للأرقام الهندية بدلا من أرقامهم التي أعاروها لأوروبا التي لم تكن تعرف إلا الأرقام اللاتينية.

وإذا كان تأثر العرب بالفرس والهنود إذ ذاك قويا، فما ذلك إلا بسبب تماسك الثقافة الفارسية والثقافة الهندية عند فتح العرب لبلاد فارس والهند. أما في مصر فيختلف الأمر، فقد جاء تأثير المصريين بالفاتحين العرب ضعيفا، وذلك بسبب ضعف الثقافة المصرية وتفككها إبان فتح العرب لمصر. فقد كانت مصر قد استسلمت للغزاة قبل أن يفتحها العرب بقرون طويلة أربت على عشرة قرون، وكان هذا الاستسلام قد جعل ثقافتها خليطا من حضارة الفراعنة القدامى وحضارة اليونان ثم الرومان بعد ذلك، وكان الوهن قد أخذ يدب فيها بعد الانقسامات التي أصابت الدولة الرومانية. وعندما جاء العرب أعطوا للمصريين دينهم وحضارتهم فتوارت تدريجا بقايا المزيج الحضاري الذي كان ظاهرا في بعض المدن عندما دخلها العرب، ومع ذلك فقد أثرت مصر تأثيرا حسنا في العرب الفاتحين يظهر ذلك من كتاب عمرو بن العاص إلى الخليفة عمر بن الخطاب، الذي يصف فيه أحوال مصر قائلا: (فبينما مصر يا أمير المؤمنين لؤلؤة بيضاء، فإذا هي

عنبرة سوداء، فإذا هي زمردة خضراء، فإذا هي ديباجة رقشاء، فتبارك الله الخالق لما يشاء. وفي نفس الخطاب يقترح عمرو بن العاص على الخليفة الثاني أن يصرف ثلث مدخول مصر على بناء الجسور والترع، فإذا تقرر الحال مع العمال على هذه الأحوال تضاعف ارتفاع المال[*10]. ولعل الأثر الأقوى الذي تركته مصر في ثقافة العرب وحضارتهم كان ما شاهدوه وما عرفوه وما سمعوه عن مدينة الإسكندرية وماضيها المجيد. ولا شك في أن الإسكندرية عندما دخلها العرب كانت لا تزال تحمل بعض ملامح مجدها القديم، فكانت ضخامة المدينة، واستقامة شوارعها، والآثار الباقية فيها من قصور ومراكز صناعة ومعابد، مثل معبد نبتون وغيره، إضافة إلى مكتبة الإسكندرية الشهيرة، والنصب، والتماثيل، وغير ذلك كثير.

كانت مصر أرضا خصبه عرفت حضارات عريقة، منها الحضارة الفرعونية التي ما زالت تدهش العالم في خصوصياتها وفي دقة إنجازاتها ودرجة تطورها بالنسبة للزمان الذي ظهرت فيه، وعندما بدأ العرب تشييد ثقافتهم وحضارتهم ساروا على نفس المنوال الذي ساروا عليه في دمشق وبغداد متأثرين بالعناصر والمؤثرات الأجنبية، إلا أنهم سرعان ما تخلصوا من هذه العناصر والمؤثرات بحيث يمكن القول إن الآثار العربية في مصر على العموم والقاهرة على الخصوص تعتبر الأكثر تعبيرا عن روح الحضارة العربية، فقد أصبحت مصر قلب الدولة العربية الخافق وما زالت حتى اليوم مركز الاستقطاب الأول في العالم العربي. ففي مصر يمكن الوقوف عل المباني العربية الأولى التي شيدت في الدور العربي، كما يمكن الوقوف عل جميع التحولات التي حدثت وتحققت في الأدوار اللاحقة وقد ظلت مدينة القاهرة منذ أيام عمرو بن العاص حتى اليوم مدينة عربية تمثل الماضي والحاضر وتحمل وعود المستقبل.

ويشبه ما حدث للعرب في مصر ما حدث لهم في أفريقيا الشمالية، فقد أصبحت مركزا عربيا أساسيا مع فرق أساسي وهو المقاومة العنيفة التي لقيها العرب على يد البربر بقيادة ملكتهم الكاهنة التي أذاقت العرب الأمرين، وألقت الذعر والهلع في نفوس الرجال، وقد استطاعت أن توحد فروع البربر لكبرى القبائل في الجزائر، والطوارق في الصحراء، والشلوح في المغرب، وكان من نتائج ذلك أن هزمت العرب هزيمة نكراء. وعندما

عاود هؤلاء الكرة كادت تلحق بهم الهزيمة مرة أخرى، وكانت عندما تنسحب لتعاود الهجوم تهدم القرى والمدن، وهذا ما فعلته في المنطقة الممتدة من طرابلس الغرب إلى طنجة قبل أن تقتل في إحدى المعارك، وهو الأمر الذي أدى إلى تحول مهم في طبيعة المعارك فانقلبت هزيمة العرب إلى نصر كبير.

استولت على شمال أفريقية شعوب كثيرة قبل العرب كان لها آثار مختلفة في درجة شدتها وضعفها، منها القرطاجيون والرومان والوندال الذين جاءوا من أسبانيا، والقوط الذين جاءوا من إسبانيا أيضا، والبيزنطيون وقد تحولت أفريقية الشمالية إلى المسيحية لفترة طويلة كما حدث مع المصريين، ولكن لأن شمال أفريقية لم تكن تحمل ثقافة متقدمة كما كان الحال مع أهل بلاد الشام وبلاد فارس مثلا، فإن تأثر البربر في ثقافة العرب وحضارتهم كان ضعيفا جدا، دون أن يعني هذا أن البربر قد تخلوا عن تراثهم وثقافتهم رغم تقدمها، وقد كانت هذه الثقافة أحد أهم عوامل صمود البربر أمام التقدم العربي، ولم يتمكن العرب من تحويل الولايات الإفريقية إلى مراكز عربية كما حدث في مصر إلا بعد تدفق موجات كثيفة من العرب قدرت إحداها بمليون نسمة وقدرت أخرى بربع المليون من البشر.

وقد كانت أفريقية الشمالية طريق العرب إلى الأندلس لأسبانيا، فهناك أقاموا دولة مزدهرة لعدة قرون كانت ميدانا فسيحا للتفاعل الثقافي والحضاري، وكانت إحدى المحطات الكبرى التي ساهمت في إنشاء المركب الثقافي الجديد الذي حققه العرب بفعل أخذهم عن الثقافات والحضارات الأخرى وتمثل ما أخذوه لإعادة إنتاجه مركبا ثقافيا بالغ الأهمية كان حلقة أساسية من حلقات التاريخ الحضاري للعالم.

دهش العرب بسهولة فتحهم إسبانيا إذ لم يستغرق إلا شهورا قليلة، وكان من الطبيعي أن يدهشوا لذلك، وقد استغرقهم فتح شمال أفريقيا والسيطرة عليها زهاء نصف قرن من الزمان. إلا أن ما أدهش العرب أكثر من ذلك كان الغني الذي لاحظوه فيها، والخصب الذي عرفوه في تربتها إضافة إلى المناخ الطيب والهواء العليل، فقد وجدوا أنها تجمع أحسن ما في الشام واليمن والهند والأهواز والصين وعدن كما جاء في رسالة لموسى

بن نصير إلى الخليفة الأموي شامية في طيبها وهوائها، يمنية في اعتدالها واستوائها، هندية في عطرها وذكائها، أهوازية في عظم جباياتها، صينية في معادن جواهرها، عدنية في منافع سواحلها.(*11) وقد أحسن العرب معاملة أهل المدن الإسبانية التي فتحوا أكثرها صلحا دون مقاومة، وتركوا لهم ممتلكاتهم وأموالهم كما فعلوا مع أهل الشام وأهل أرض النيل، كما تركوا لهم حرية التعبير في كنائسهم وحق المقاضاة أمام قضاتهم، ولم يفرضوا إلا ضرائب خفيفة كانت خفيفة على كواهل المستحقين فرضوا بها وأدوها دون كبير تذمر. وقد دعم العرب وجودهم في إسبانيا الإسلامية بالتزاوج من سكان البلاد الأصليين فازداد عددهم وازداد ارتباطهم بالبلاد، ونشأ عن ذلك مزيج فريد من السكان اختلط فيه القوطي بالعربي واللاتيني بالبربري، تماما كما نشأ مركب ثقافي فريد امتزجت فيه عدة عناصر ثقافية في ظل الإمامة الثقافية العربية.

استمرت دولة العرب في إسبانيا لمدة ثمانية قرون كانت عنوان التسامح الديني، وأمثولة التفاعل الثقافي بين المسلمين واليهود والمسيحيين، ورمز الرخاء والازدهار والتقدم. فبعد فترة قصيرة من استتباب الأمور للعرب في أسبانيا بدأت رسالتهم الثقافية والحضارية فيها، فأقاموا المدن والحاضرات المزدهرة، وأشادوا القصور والمباني الفخمة، وزرعوا البساتين والحدائق، وأناروا الشوارع والساحات، ووصلوا إسبانيا بالعالم تجاريا وعلميا وثقافيا، وأنشأوا المدارس والجامعات، وعمروا المكتبات، وانصرفوا للحياة بعلومها وفنونها وآدابها أكثر مما أخذوا، وحولوا إسبانيا إلى واحة ثقافية وحضارية ارتاح الزمان في أرجائها عدة قرون، وغدت مدنها ولا سيما قرطبة أرقى مدن الأرض، وكانت زراعتها من أخصب الزراعات حيث أثبت العرب براعتهم في هذا الميدان، وأضحت تجارتها وصناعتها من أوسع التجارات والصناعات في عالم تلك الأيام.

وكانت إسبانيا طريق العرب إلى صقلية وإيطاليا الجنوبية، ومنها اتصلوا بفرنسا عبر غارات متتالية. وقد نظم العرب صقلية وقسموها إلى ثلاث ولايات بحسب طبيعتها الجغرافية، وطوروا كافة وجوه الحياة فيها، وجروا فيها مجراهم من التسامح الديني الذي ساد إسبانيا الإسلامية، فقد تركوا لمسيحي صقلية قوانينهم الدينية والمدنية وتنظيم أمورهم الإدارية، ولم

يأخذوا من الأهالي إلا ضرائب يسيرة على الأغنياء، وتساهلوا مع أبناء الطبقات الوسطى فلم يأخذوا إلا نصف قيمة الضرائب المفروضة على الأغنياء، ولم يأخذوا من الفقراء إلا ربع قيمة الضريبة الأصلية، وهي على كل حال أقل مما كان يدفعه هؤلاء للروم البيزنطيين، وقد أعفوا رجال الدين والنساء والأطفال من الضرائب باعتبارهم من غير المنتجين. وقد كانت صقلية حقل خبرة واسعا أفاد منه العرب كما كان الحال في إسبانيا، وقد نشطت في أيامهم الزراعة فعرفت صقلية ضروبا من الزراعة ليس لها بها سابق عهد، وعرفت الصناعة واستخراج المعادن والموارد الطبيعية من فضة وحديد وكبريت ورخام، وازدهرت صناعة الحرير، وتطور فن المعمار، وشيدت المدارس والمكتبات، وانتعشت الحركة العلمية، كل ذلك بفضل إفادة العرب من تجارب غيرهم من الشعوب وتمثله واستيعابه، وإعادة صياغته ضمن إطار مركبهم الثقافي الجديد الغني والمتنوع كما لاحظنا حتى الآن.

ونحن إذ نكتفي بهذه الصورة البانارامية السريعة لاتصال العرب بالشعوب الأخرى وأخذهم عنهم لإفادتهم منهم وتفاعلهم معهم، وهو ما أدى إلى إنتاج مركب ثقافي جديد متنوع ومختلف باختلاف طبيعة الاتصال مع ثقافات هذه الشعوب، ننتقل الآن لنعرض لتجليات هذا التفاعل من خلال أمثلة من الفنون والصناعات والعلوم.

3- تجليات المركب في ميدان الفلسفة

تتهم الفلسفة العربية، وهي تلك التي أسهم فيها فلاسفة من أصول إسلامية مختلفة، إلا أنهم كتبوا بالعربية وشاركوا في إنتاج فكر فلسفي يشكل جزءا مهما من المركب الثقافي الذي هو موضوع حديثنا، تتهم هذه الفلسفة بأنها خلطت بين فلسفتي أفلاطون، وأرسطو وقدمتهما في صورة لا تتعارض مع الإسلام، وأنها بذلك قد ارتكبت خطأين: الأول أن فلسفة أرسطو تتعارض مع فلسفة أفلاطون، والثاني أن كلتا الفلسفتين تتعارض مع الإسلام باعتبار أن الفلسفة عقلية والإسلام نقلي. والواقع أن التأليف بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو والجمع بين العقل والنقل هو أهم ما تميزت به الفلسفة العربية بدءا من الكندي حتى ابن رشد، مرورا بالفارابي وابن

سينا وابن باجه وابن طفيل وغيرهم. والواقع أيضا أن الثقافة العربية هي التي نقلت إلى مدارس أوروبا الوسيطية الاتحاد الخصب بين النظر والوحي، أو العقل والنقل باعتبار أنهما وجهان لحقيقة واحدة. وقد استطاع الفلاسفة العرب والمسلمون أن يقوموا بهذا الجمع لأن الإسلام هو دين عقلي، أي أن خطابه هو خطاب عقلي بخلاف الديانات الغنوصية التي تغيب العقل وتدفع إلى إقالته.

صحيح أن بعض النقلة وبعض فلاسفة العرب الأوائل قد خلطوا بين أفكار الحكيمين اليونانيين، وأن بعض أعمال غيرهما قد نسبت إليهما، وأن في هذا الخلط بعض التشويه وإن كان يمكن تبريره، إلا أن ما كان يهم الفلاسفة العرب أولا وقبل كل شئ لم تكن نسبة كتاب ما إلى فيلسوف بالذات، وإنما كون الفلسفة عموما، وحكماء اليونان خصوصا، يعبرون عن الحقيقة الواحدة بطرائقهم الخاصة، فكأنهم جميعا مصورون يقدمون صورا لشيء واحد كل من زاويته الخاصة، وفي حالة من هذا النوع ما يهم ليس هو الصور وإنما مقدار تعبير هذه الصور عن الموضوع. ومن جهة أخرى، إذا كانت الحقيقة واحدة فما يهم هو معرفة هذه الحقيقة والوصول إليها، سواء كان ذلك بطريق نقلي أو بطريق عقلي، وسيان تم ذلك بواسطة النبي أم الفيلسوف. صحيح أنه يمكن المفاضلة بين هذا الطريق أو ذاك، إلا أن هذه المفاضلة لا تتعلق بالهدف نفسه وإنما بأسلوب الوصول إليه.

لم يصدر فلاسفة العرب في موقفهم هذا عن جهل أو قصور، وإنما صدروا عن رؤية خاصة هي من نتاج ثقافتهم. لقد أشرنا في الفصل السابق إلى بعض خصائص الدين الإسلامي التي مكنت العرب من الانطلاق إلى أرجاء العالم الواسعة، وذكرنا عامل التوحيد كأحد هذه الخصائص، والواقع أن عامل التوحيد هذا هو الذي يقف وراء موقف الفلاسفة العرب من وحدة الحقيقة وتعدد طرق الوصول إليها. ليس فقط لأن الإسلام يقول بحقيقة واحدة هي مصدر مصداقية كل حق وكل صدق، بل لأن الإسلام إضافة إلى ذلك يعترف بتعدد صور التعبير عن هذه الحقيقة، فلكل قوم نبي يعبر بلغة قومه عن الحقيقة عينها التي يعبر عنها الأخر، والأديان الرئيسة متمم بعضها لبعض، فدين إبراهيم ودين موسى ودين عيسى جميعها رسائل من مصدر واحد وصور تعبر عن حقيقة واحدة، ولولا بعض التشويه

الذي طرأ على بعض هذه الصور بفعل الزمان لكانت جميعا صالحة لا يفرق بينها إلا مقدار تعبيرها عن الحقيقة.

وما يصدق على الأديان المتعددة يصدق على كل سعي لبلوغ الحقيقة، فلقد كان بإمكان فلاسفة العرب أن يجمعوا بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو لأنهم كانوا يمتلكون القاعدة التي تمكنهم من ذلك والمحور الأساسي الذي يتيح ذلك. إنه محور التوحيد الذي يمكن أن ترد إليه كل الرؤى الأساسية عن الحقيقة، وهو محور ذو شقين، فهو من جهة يفيد أن الله واحد متعال يحيط بالكون بأسره، وهو من جهة أخرى يتضمن أن كل ما هو موجود بالضرورة صادر عن الله الموجود الأول. فكل ما في العالم من كثرة يرتد إلى وحدة هي مصدره الأول، وكل ما في الوجود يتوقف وجوده على واجب الوجود. لقد عبر فلاسفة العرب عن هذا الموقف بطرائق مختلفة، فتحدث الكندي والفارابي عن مصدر الحقيقة الواحدة سواء أكانت فلسفة أم دينا، وقال ابن سينا بفكرة واجب الوجود وهو الله، في مقابل كل ما عداه وهو ممكن الوجود أي الموجودات، وأن ابن باجه بطريق للترقي من أدنى الموجودات صعودا إلى أعلاها موحدا بين عالمي المادة وما وراء المادة.. وهكذا. وإذا كان العرب قد أخذوا الخطوط العريضة لهذا المبدأ الفكري من ما ورائيات أفلوطين، فإن هذا المبدأ في الحقيقة هو مبدأ إسلامي قرآني أفاد منه العرب في صياغة موقفهم الفلسفي ضمن إطار وضع مركبهم الفكري.[12*]

كان منهج أفلاطون منهجا تأمليا استبطانيا، فهو يرى أن عالم الحقيقة هو عالم المثل، وأن النفوس كانت تعيش في عالم المثل هذا، وأن هبوطها إلى العالم الأرضي عالم الوهم والخيال جعلها تنسى عالم الحقيقة، وأن الفلاسفة هم الذين يستطيعون أدراك الحقيقة عبر عملية التذكر، أما أرسطو فقد مال إلى استقراء الواقع، وقد أوصله هذا الاستقراء إلى أن العالم أشبه ما يكون بالهرم، وأن الدرجة العليا من درجات الهرم تستوعب ما تحتها، فالعالم مكون من أجناس متعددة، وكل مجموعة أجناس تتدرج في نوع ما، وهذه الأنواع هي بمثابة أجناس لنوع أعلى.. وهكذا، حتى نصل إلى نوع لا نوع له يستوعب العالم بأسره. ورغم التعارض الظاهر بين هذين النهجين وهاتين الفلسفتين فقد وجد العرب أنهما وجهان لحقيقة واحدة، وعلى هذا فهما مختلفان إلا أنهما ليسا متعارضين، تماما كما أن الإسلام، وهو وجه أساسي

من وجوه الحقيقة، لا يمكن أن يتعارض مع هذين الوجهين.

أفاد العرب من فلسفة أفلاطون المثالية كما أفادوا من فلسفة أرسطو ونظرته إلى العالم، وقد دمجوا الفلسفتين مع غيرهما من مذاهب اليونان الفلسفية مستعينين بمبدأ التوحيد الإسلامي كما أسلفنا. وقد يكون من المستحيل تقديم صورة ملخصة عن هذا المركب الفلسفي الجديد، الذي يشتمل عل عشرات الأسماء اللامعة إذا لم نقل المئات، إضافة إلى مئات المؤلفات إذا لم نقل الآلاف، إلا أن هذا يجب أن لا يثنينا عن تقديم صورة موجزة تمثل جانبا أساسيا من جوانب هذا المركب، ومهما يكن من أمر فذلك أكثر نفعا وأعم فائدة من ترك المحاولة.

أ-نبدأ بالجانب الأبستمولوجي حيث تلخصت المسالة الرئيسة في طبيعة العلاقة بين معرفة الفيلسوف ومعرفة النبي، أو العلاقة بين المعرفة العقلانية والمعرفة التي تتكشف عن طريق الوحي والإلهام. وقد أجمع أرباب الفلسفة العربية على أن الأنبياء والفلاسفة وحدهم هم الذين يستطيعون الاتصال بالعقل الأول، وهو الوجه الفلسفي لله، وبالتالي هم وحدهم الذين يستطيعون الوقوف على الحقيقة كاملة. الأنبياء بطريق الوحي، وهو طريق هابط من الله إلى أنبيائه ورسله عبر جبريل أو الوحي أو الكشف، والفلاسفة بطريق العقل، وهو طريق صاعد من العقل الإنساني إلى العقل الأول عبر العقول المفارقة. وقد كان المبدأ الأساسي الذي جعل الفلاسفة يعترفون بمناهج أخرى لإدراك الحقيقة، المبدأ الذي أشرنا إليه قبلا، وهو مبدأ التوحيد كما فهمه المسلمون، والذي أفاد منه الفلاسفة وخرجوا بموقف جديد هو من خصائص الفلسفة العربية.

ومن الطبيعي أن يطرح هذا الموقف السؤال حول أفضلية إحدى المعرفتين على الأخرى، وقد جاءت الأجوبة متقاربة مع بعض الاختلافات، بعضها جاء غامضا وبعضها جاء أقل غموضا وأكثر صراحة ووضوحا، مع ميل عام عند الفلاسفة إلى تفضيل المعرفة العقلية على المعرفة الكشفية، لأن المعرفة العقلية تشتمل على المقدمات والوسائط والنتائج، في حين أن المعرفة الإلهامية لا تتضمن إلا النتائج دون المقدمات. إلا أن المجتمع عادة أكثر حاجة إلى المعرفة الكشفية الإلهامية، لأن الفلاسفة هم الخاصة، وهم قلة لا يجود بهم الدهر كثيرا، لهذا لم تقم المدن الفاضلة التي يحكمها العقل

عبر الفيلسوف العاقل، واشتدت الحاجة إلى الأنبياء والشرائع وهي هبة وفضل من الله لعباده، وإذا كان هذا الموقف قد ظهر عند الكندي والفارابي، إلا أنه أخذ يتضح تدريجا حتى تكشف صريحا عند ابن باجه[(*13)]. أ. أما طفيل فقد عرض للموقف الفلسفي من خلال قصته الفلسفية حي بن يقظان حيث يتمكن حي الذي ينمو وحيدا في جزيرة نائية من الوصول عبر عقله إلى الحقيقة الفلسفية كاملة، وهي نفس الحقيقة التي يقدمها الوحي والدين الإسلامي على وجه الخصوص.

أما الأفراد فيتفاضلون في معرفتهم بمدى قربهم من الحقيقة أو بعدهم عنها، وينتج عن ذلك ثلاث أو أربع درجات أعلاها درجة أهل اليقين، وأدناها درجة العوام وبينهما أهل الظن.

ب-بعد موضوع المعرفة أو الأبستمولوجيا ننتقل إلى موضوع الوجود. يقسم الكون إلى قسمين رئيسين، ما تحت فلك القمر، وما فوق فلك القمر. الأول هو العالم المادي، والثاني هو العالم السماوي. ويشتمل عالم المادة على جميع الموجودات المادية بدءا بأبسطها وأدناها وانتهاء بأعقدها وأعلاها. والإنسان من حيث هو جسم موجود في العالم هو جزء من هذا العالم، لان كان يتميز عن غيره من الموجودات المادية بالعقل الذي يستطيع أن يرتفع به إلى خارج حدود العالم المادي. وجميع موجودات هذا العالم مركبة من أربعة عناصر رئيسة تجتمع وتفترق بنسب مختلفة، وهذه العناصر هي: الماء والهواء والنار والتراب.. ولكل عنصر من هذه العناصر خاصية معينة، وجميع هذه العناصر وبالتالي جميع الأجسام المادية خرجت من مادة أولى هي الهيولي، وعندما تجتمع المادة مع شكل أو هيئة معينة هي الصورة يتميز الجسم ويتحدد. وعلى هذا فلكل جسم علتان أو سببان المادة والصورة. ويضاف إلى هذين السببين سببان آخران هما العلة الفاعلة وهي ما يخرج الشيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، والعلة الغائبة وهي الغرض أو الهدف من وجود الشيء، وعلى هذا فلكل جسم موجود أربع علل أو أربعة أسباب: المادة والصورة والفاعل والغاية.

ويقابل العالم المادي أو عالم ما تحت القمر، العالم السماوي أو عالم ما فوق فلك القمر، وهو مكون من تسعة أو عشرة كواكب سيارة رئيسة ولكل كوكب عقل ونفس. أما أعلاها فهو العقل الأول وهو المحرك الأول الذي لا

يتحرك، وهو يقابل الصانع أو الخالق. وهذا العقل الأول هو عقل محض ومن تعقله يخرج عقل آخر ونفس أولى، ومن هذا العقل وتلك النفس يخرج عقل جديد ونفس ثانية، وهكذا دواليك حتى تبلغ العشرة عددا يتكون منها عالم السماوات واحدة فوق الأخرى.

أما الإنسان فهو حلقة وسطى بين هذين العالمين. فهو من جهة جسم مادي ينطبق عليه ما ينطبق على كل جسم مادي، وهو من جهة أخرى يتميز بأن النفس هي كمال وجوده، ولا سيما العقل وهو الجزء الأرقى من النفس. فالإنسان يدرك العالم الخارجي بحواسه الخمس، وهنا تتدخل قوى النفس الأخرى وتحول هذا العالم الخارجي إلى عالم داخلي. وأول هذه القوى النفسية الحس المشترك، ثم المخيلة، ثم الذاكرة، وأعلاها العقل، وهو ما يميز بين الخطأ والصواب. وهذه القوى النفسية تراتبية، شأنها شأن موجودات العالم المادي من جهة، وعقول العالم السماوي من جهة أخرى، فالدرجة الأعلى تستوعب ما تحتها من درجات. وأهمية هذه الصيغة التراتبية التي يمكن التعبير عنها بدوائر ذات مركز واحد بعضها يستوعب البعض الأخر، إنها تبين لنا بشكل مبسط أن العقل يستوعب قوى النفس الأخرى، فدائرته هي أوسع الدوائر وهي على هذا تستغرق الدوائر الأخرى التي تمثل قوى النفس، لأن العقل يستطيع أن يدرك القوى الأخرى أما هي فلا تستطيع أن تدركه. وهكذا فالعام يستوعب الخاص والأكثر حرية يستوعب الأقل حرية، والمطلق يستوعب ما عداه. هذه الصيغة تبين بنفس الشكل المبسط كيف أن الله المستوي على عرش الكون يستوعب كل ما عداه، فإذا كانت دائرة عرش الكون هي اكبر الدوائر وأوسعها فإن كل الدوائر الأخرى التي تمثل درجات الوجود المختلفة متضمنة أو مستغرقة في الدائرة الكبرى. فصيغة الدوائر المختلفة الأحجام ذات المركز الواحد تنطبق على العالم المادي، وتصور لنا تركيب الإنسان النفسي، كما تصور لنا الكون بأسره بما فيه عالم المعقولات. فإذا كانت درجات الوجود ثلاثة: مادية ونفسية وعقلية، فإن صيغة الدوائر المشار إليها تصدق على مراتب الوجود المختلفة كل على حدة من جهة ومجتمعة من جهة أخرى.

وقد لا تكون هذه الصيغة متفقة مع العلم الحديث، ولا يفترض فيها أن تكون كذلك، كل ما في الأمر أنها تصور لنا إحدى محاولات الإنسان الرئيسة

لتقديم صورة متكاملة عن الإنسان والعالم والكون بأسره، وهي بلا شك تبرهن لنا أن المعرفة الإنسانية تتطور مع العصور، وقد كانت المعرفة في العصور الوسطى تقوم على تجربة إنسانية أضيق من تجربتنا اليوم، وكانت هذه التجربة تقف عند حدود أن الجانب المادي في الإنسان يشد الإنسان إلى أسفل في حين أن العقل يسمو به إلى أعلى، وأن الإنسان موزع بين ثنائية لا مفر منها إلا بتخليص العقلي من المادي أو سيطرته عليه سيطرة كاملة. إلا أن هذه الصيغة تعود بنا إلى مبدأ الوحدانية الذي ارتكز إليه الفلاسفة في توحيدهم بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو وبين هاتين الفلسفتين والمفهوم الإسلامي، فالله يستوعب العالم بأسره بحكم كونه مصدر هذا العالم، وكلما اقتربت درجة الموجودات من المصدر كلما ارتقت مرتبتها وازداد سموها. فعالم المادة هو أدق العوالم وفيه درجات، وعالم السماء هو أعلاها وفيه درجات، والإنسان يجمع بين الاثنين، وقد يكون أقرب إلى عالم المادة، كما قد يكون أقرب إلى عالم العقل، بحسب قدرته على أن يحكم العقلي فيه المادي.

والصيغة موضوع الحديث تخضع لبعض التعديلات الطفيفة بحسب ميل الفيلسوف. فقد يرى أحدهم أن الدوائر المستغرقة بعضها ببعض هي دوائر مستقلة في الواقع، وأن الرسم يبين لنا التضمن الصوري أو المنطقي بعضها لبعض، وهذا ينطبق على رؤية أرسطو للعالم والكون، فالجنس يستوعب عدة أنواع، والنوع يستوعب العديد من الأفراد وكل منها يمثل دائرة مستقلة، في حين أن الرؤية الأفلاطونية تجعل هذه الدوائر يتصل بعضها مع بعض عبر شعاع، أو أكثر يذهب من المركز إلى المحيط ويرد من المحيط إلى المركز في حركة جدلية صاعدة هابطة. والتعديل في الرسم يحدد مدى قرب هذا الفيلسوف أو ذاك من أفلاطون أو من أرسطو. فنظام أرسطو تراتبي إلا أنه تراتب صوري ومنطقي لا يجعل وجود الموجودات متصلا مباشرة بالمصدر عبر الشعاع، في حين أن تراتبية أفلاطون ترمز إلى ارتباط الموجود بالمصدر وتحدد خيرية هذا الموجود بحسب قربه أو بعده عن المصدر. إلا أنه يمكن ضم هاتين النظريتين في كل موحد، كما فعل ابن سينا وابن باجه وغيرهما من أرباب الفلسفة العربية، مع إدراكهم للاختلاف بين فلسفتي الفيلسوفين اليونانيين.

ولا يبتعد المتصوفون عن هذا التصور كثيرا، وخاصة المتصوفون المتفلسفون من أمثال ابن عربي، وقد ظهر ذلك في أفكاره النظرية كما في رياضاته الروحية. ومما يجدر ذكره هنا أن رقص الدراويش المولوية اتباع الشيخ محي الدين بن عربي، وهو رقص يبدأ بالدوران حول الذات، ثم يرافق هذا الدوران حول الذات دوران حول دائرة يتوسطها الشيخ أو المريد، وتتسارع دورات الراقص حول الذات وحول الشيخ في وقت واحد، في محاولة لدفع النفس إلى الخروج والتحليق في حركة دائرية توازي حركة الأفلاك السماوية، ساعية إلى التوازي معها أولا ثم الاتصال بها. فهذا الدوران الرمزي يهدف إلى نقل حركة الأجرام السماوية التي تسيرها العقول إلى النفس الإنسانية، أو الانتفاع بالنفس الإنسانية إلى مجاراة حركة الأجرام السماوية سعيا إلى الاتصال بها والاتحاد معها.

جـ-أما في ميدان الفلسفة الأخلاقية، فقد جمع أرباب الفلسفة العربية بين النظريات الأخلاقية عند فلاسفة اليونان والفضائل الأخلاقية كما قدمها الإسلام، وقد نتج عن ذلك تداخل الأقوال والأمثال والمفاهيم، مثل اعرف نفسك بنفسك، وهو قول ينسب إلى سقراط، ويقال إنه كان مكتوبا على مدخل معبد دلفي، وقد عرف عند العرب بصيغة من عرف نفسه فقد عرف ربه، ومثل خير الأمور الوسط، أو خير الأمور أوساطها، وهو مفهوم أرسطي ردده العرب بصيغ مختلفة، وغير ذلك كثير. ولا عجب أن تظهر هذه الأقوال والأمثال في صورة أحاديث نبوية، فقد كان ذلك يعطيها قوة لم تكن لتحظى بها لو أنها لم توضع في هذه الصيغة. وقد أفاد العرب من غير اليونان أيضا إلا أن ذلك لم يظهر في ميدان الفلسفة إلا في حدود ضيقة جدا، وقد ظل تأثير الفلسفة اليونانية أوسع وأعمق حتى ظهرت الفلسفة العربية وكأنها شرح أو نقل لفلسفة اليونان، إلا أنها في واقع الأمر تتعدى ذلك إلى إعادة صياغة الفلسفة اليونانية والخروج بمركب فلسفي جديد.

ولم تقف حدود المركب الفلسفي الجديد الذي صاغه العرب مستفيدين من بعض المبادئ الإسلامية ومن تجارب اليونان الفكرية خاصة عند هذه الحدود، إلا أننا حاولنا أن نقدم صورة تكاد تكون جامعة لرؤية هؤلاء الفلاسفة للعالم والكون والوجود. إضافة إلى نظرية المعرفة ومبحث الأخلاق. ولا شك في أن هذه الصورة المختصرة والسريعة لا يمكن أن تكون صورة

وافية إلا أنها قد تفي بالغرض هنا.

4- في ميدان الطب والصيدلة

لا شك في أن العرب قد أبدعوا في ميدان التطبيب والتداوي، حتى إنه يمكن القول إنهم كانوا المرجع الأول والأخير في هذا الميدان على مدى عدة قرون تمتد من القرن الثامن حتى القرن الخامس عشر للميلاد، وهذه حقيقة لا تحتاج إلى برهان، ويكفي العودة إلى بعض المصادر والمراجع حول هذا الموضوع للتأكد من هذا الأمر، كما يكفي ذكر بعض الأسماء اللامعة واستعراض مؤلفاتها للاقتناع بدور العرب الكبير في الطب والعلاج، فالرازي وكتابه الحاوي إضافة إلى كتاب الفصول، وابن سينا وكتابه القانون في الطب، وعلي بن العباس كامل الصناعة، وقد عرف باسم الكتاب الملكي، وابن النفيس ووصفه الدقيق للدورة الدموية، وغير ذلك كثير... شواهد على تقدم العرب في هذا الميدان. إلا أن ما يهمنا هنا ليس استعراض تاريخ الطب العربي، ولا ما قدمه العرب في ميدان الطب، ولا ذكر القصص المدهشة عن ريادة العرب، وإنما كيف أفاد العرب من العلوم الطبية عند غيرهم وكيف استوعبوا هذه العلوم وأعادوا صياغتها ضد إطار مركبهم الثقافي.

والواقع أن الطب العربي والطب اليوناني يمثلان نهجا واحدا من الناحيتين النظرية والعملية، فهما يعتمدان أسسا فلسفية وطبيعية واحدة، وضعها في صيغتها الأساسية أبقراط الطبيب اليوناني المشهور، وطورها جالينوس، ثم جاء أطباء العرب كحلقة مركزية تصل بين طب اليونان والطب الحديث. ونهج الطب اليوناني-العربي يختلف عن نهج الطب الفرعوني الذي يعتمد نظريات وتطبيقات مختلفة، أو الطب الصيني الذي يقوم عل أسس فلسفية وعلاجية مختلفة كما هو معروف وقائم حتى اليوم. و الواقع أن الأطباء العرب لم يحاولوا أن يغيروا من الأسس الفلسفية والطبيعية التي قام عليها الطب اليوناني[*14]. صحيح أن الرازي وابن الهيثم وغيرهما من الأطباء ينتقدون أبقراط وجالينوس حيث تستدعي الحاجة، إلا أن هذا لا يعني أن طبهم لم يكن استمرارا لطب اليونان والإغريق تماما، كما أن الأطباء اليونانيين لم يغيروا في أسس علومهم الطبيعية على مدى القرون

التي جاءت بعد أبقراط.

وإذا كان البعض يرى أنه ليس في الطب العربي من جديد، وهى دعوى يمكن الرد عليها بالحديث عن الكشوف الطبية العربية، فإن البعض الأخر يبالغ في الحديث عن الطب العربي، ناسبا إلى العرب كل الفضل في إبداع الطب الذي أخذه الغرب وطوره حتى أصبح الطب على ما هو عليه اليوم. والواقع أن فضل الرازي يكمن في التفاصيل لا في الأصول، فقد أبدع الرازي في ميدان الطب العيادي أو الإكلينيكي، وما سجله في كتابه الحاوي يؤكد ضلوعه في الطب العملي وتحليقه بما لم يسبق إليه من قبل. أما كتاب الفصول فهو محاولة لإعادة صياغة القواعد والنظريات الطبيعية كما قدمها أبقراط وجالينوس، مع إضافات تساهم في تطوير هذه النظريات. وقد سار علي بن العباس المجوسي تلميذ الرازي على طريق أستاذه، وكان يمكن أن تكون شهرته أوسع مما كانت لو لا ظهور ابن سينا المعروف بالشيخ الرئيس الذي طبقت شهرته الآفاق في ميدان الفلسفة والطب، فقد كان كتابه القانون في الطب هو المرجع الأول على مدى عدة قرون، وهذا الكتاب هو في الواقع إعادة صياغة وتنسيق للعلم الطبي اليوناني مع إيضاحات وإضافات. وجميع الكشوف الطبية العربية لا تتجاوز كونها كشوفا ضمن إطار هذا الطب، إنها ليست طبا جديدا، وليس في هذا ما يقلل من أهميتها، وليس في هذا أي خير للطب العربي، فالعلم تراث إنساني تتعاقب على ريادته الأمم والشعوب.

عرف العرب طب أبقراط وجالينوس عن طريق الأطباء والمترجمين السريان الذين تجمعوا في مدينة جند يسابور هربا من اضطهاد البيزنطيين لهم بسبب مذهبهم النسطوري، وكان العرب قد أعدتهم ثقافتهم الخاصة وعلومهم ومنهجهم الاستقبال العلوم التي لم يكن لهم بها عهد، والتي تقوم في جوهرها على تفكير قريب جدا من تفكيرهم. ومن هنا كان النجاح الذي أحرزته الفلسفة والطب والعلوم اليونانية لدى العرب(*15). أخذ العرب هذا الطب في ترجماته الأولى إلا أنهم سرعان ما أدركوا الحاجة إلى العودة إلى الأصول اليونانية وهى مهمة قام بها رجل من أهل الحيرة، وهى مدينة أخرى غير جند يسابور كانت مركزا من مراكز العلم، هو حنين بن إسحاق الذي عهد إليه المأمون برئاسة بيت الحكمة. وقد قام بترجمة كتب

أبقراط وجالينوس ترجمة جديدة ونجح في ذلك نجاحا كبيرا . وقد كانت هذه الكتب الأساس الذي انطلق منه الأطباء العرب بعد ذلك.

ولفهم الأسس الفلسفية والطبيعية للطب العربي لا بد من العودة إلى النظرية اليونانية في الخصائص الطبيعية للعناصر الأربعة التي تتكون منها الأجسام، وهى الماء والهواء والنار والتراب كما أسلفنا، وهذه الخصائص هي البرودة للماء، والرطوبة للهواء، والحرارة للنار، وأخيرا اليبوسة للتراب. إلا أنه يمكن اعتماد ترتيب يجعل العناصر تجمع أكثر من خاصية واحدة، فالماء يجمع بين البرودة والرطوبة، والهواء يجمع بين الرطوبة والحرارة، والنار تجمع بين الحرارة واليبوسة، والأرض تجمع بين اليبوسة والبرودة. ويقابل هذه العناصر الأربعة التي هي أركان الطبيعة، أربعة أمزجة يعتبرها الأطباء العرب، جريا عل عادة الأطباء اليونان، الأسس الأربعة التي يقوم عليها بناء أجسام الكائنات الحية والتي تتكون منها طبائع هذه الأجسام. وهذه الأمزجة هي المزاج الصفراوي والسوداوي والبلغمي، وهى على صلة مباشرة بأخلاط أربعة هي، الدم والبلغم والسوداء والصفراء. وهذه الأخلاط هي نتاج الكيلوس، وهو ما يستخرجه الجسم من الطعام بعد طرحه للفضلات، وهى موجودة في الدم وان كان بعضها يتجمع في بعض الأعضاء أكثر من بعضها الآخر، كالصفراء والسوداء فإنهما تتجمعان في الغدد المقابلة لها . والدم هو أساس الأخلاط جميعا، أما البلغم فيقوم بمهمة تجميد الدم، في حين أن الصفراء فتزيده، أما السوداء فترسبه. وينتج عن دور هذه الأخلاط ومقدار كميتها في الدم، وبالتالي في الجسم، أمزجة مختلفة. منها المزاج الدموي الغضبي الحار في حال ازدياد كمية الدم بالنسبة للأخلاط الأخرى، ومنها المزاج البلغمي الكسول في حال ازدياد البلغم، ومنها المزاج الصفراوي والمزاج السوداوي في حال ازدياد الصفراء أو السوداء في الدم على التوالي. فهذه الأخلاط توجد جميعا في الجسم الواحد، وان كان أحدها يسيطر على الأخر، وذلك ما يحدد مزاجية الإنسان. وتتوقف صحة جسم الكائن الحي على توازن هذه الأخلاط في الجسم، فالصحة هي نتاج تكاتف العناصر الأربعة وتوازن خصائصها من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة. أما سيطرة البرودة مع الرطوبة فتحدث الانبساط في الجسم في حين أن هيمنة البرودة مع اليبوسة تحدث الشدة فيه، وفي

هاتين الحالتين يسيطر المزاج البلغمي أو السوداوي، وعلى العكس من ذلك فإن ازدياد حرارة الجسم مع اليبوسة تؤدي إلى غلبة المزاج الصفراوي، في حين أن ازدياد الحرارة مع الرطوبة يؤدي إلى غلبة المزاج الدموي.

وإذا كانت هذه الأخلاط يمكن أن تزيد أو تنقص في الجسم ضمن حدود معينة، حيث يلعب العمر وفصول السنة دورا في زيادتها ونقصانها، دون أن يؤدي ذلك إلى خلل مرضي بالضرورة، فإن الإسراف في زيادة أو نقصان أحد هذه الأخلاط، بما يؤدي إلى سيطرة مزاج ما سيطرة مفرطة، يعني وجود الخلل أو المرض. وعل هذا فإن مهمة الطبيب هي مساعدة الطبيعة عل الاحتفاظ بالتوازن اللازم للحياة السوية، وهو أمر يمكن تحقيقه بإضافة العنصر الناقص إلى الجسم، أو تقليل أثر العامل المسيطر أو المهيمن، بواسطة الأدوية التي من شأنها أن تزيد عامل التبريد في حين الإفراط في الحرارة، أو عامل الرطوبة في حال الإفراط في اليبوسة... وهكذا. وهنا يأتي دور الأغذية والأطعمة والنباتات والأعشاب. وإذا كان الطب العربي يعتمد على التداوي بالأعشاب، فما ذلك إلا لأن هذه الأعشاب والنباتات تحمل من الخصائص ما يمكن بواسطته إعادة الجسم إلى حال من التوازن يزيل الخلل الناشئ.

تطورت معرفة العرب بخصائص الأعشاب والنباتات تطورا كبيرا، وانتقل ذلك من المشرق إلى بلاد الأندلس، واشتهرت بعض الأسماء مثل الحسن بن جلجل طبيب الخليفة هشام الثاني، وهو الذي شرح كتاب العقاقير لديوسقوريدس الذي أمر الخليفة عبد الرحمن الثالث بترجمته إلى العربية، وابن مفرج الصقلي المعروف باسم النباتي، وتلميذه الشهير ابن البيطار الذي وضع قائمة بأكثر من ألف وأربعمائة دواء، وأبو جعفر الغافقي الذي أصبح مرجعا في الأدوية البسيطة، وهى الأدوية النباتية، وقد أخذ عنه الكثير من المشتغلين بالطب والعلاج(*16). وهذه الأدوية تصنف عادة بحسب خصائصها من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، فالتين مثلا يجمع بين الحرارة والرطوبة، من الدرجة الأولى، وهو يفيد في مداواة الكليتين، إلا أنه قد يؤدي إلى السمنة لما فيه من مواد سكرية، وهو أمر يمكن التخفيف منه بإضافة الخل إليه، والخوخ أو البرقوق هو أميل إلى البرودة من الدرجة الأولى، وهو أفيد ما يكون في تسهيل الأمعاء. أما العدس فهو بارد ويابس

من الدرجة الثانية، وأحسنه الأحمر، وخاصيته أنه يقلل نسبة الأسيد في الدم ويقوي الأمعاء في وقت واحد. أما الخردل فإنه حار وجاف من الدرجة الثالثة وهو يفيد في معالجة النقرس، إلا أن الإكثار منه قد يؤذي الدماغ ويمكن التخفيف من أذاه هذا بجرعات من الخل واللوز... وهكذا. وهذه ليست إلا أمثلة قليلة ما يمكن أن نقرأه في كتب المداواة العربية. وهذا لا يعنى أن العرب لم يعرفوا الأدوية المركبة وهى المسماة بالترياق، إلا أنهم كانوا يفضلون الأدوية البسيطة، وكان من نظرياتهم الطبية أن الجسم السليم في الغذاء الصحيح، وهى من النظريات الطبيعة التي حظيت بالاهتمام في السنوات الأخيرة. وكان العرب لا يلجأون إلى الأدوية المركبة إلا في الحالات الاستثنائية، تماما كما كانوا يفضلون معالجة الجسم عل إجراء العمليات الجراحية، التي كانوا يلجأون إليها بعد نفاذ وسائل المعالجة بالأدوية.

وإذا كانت نظرية العناصر الأربعة التي انطلق منها الطب اليوناني-العربي هي نظرية قد ثبتت بدائيتها مع الأيام، إلا أن ما تتضمنه من تأكيد لوحدة الجسم الحي وتكامله وأهمية التوازن فيه تخفف من سذاجة نظرية العناصر الأربعة. يضاف إلى ذلك أن نظرية الغذاء-الدواء، والجسم السليم في الغذاء المتوازن، ما زالت من النظريات المعمول بها، بل أنها تكتسب أهمية متزايدة ولا سيما في الطب الوقائي. وعندما نعلم من كتب تاريخ الطب العربي أن التداوي بالأعشاب والنباتات كان ناجحا إلى حد بعيد، فإنه لا يمكننا إلا أن نؤكد أنه عل الرغم من بعض الثغرات فإن الطب العربي يقوم عل قواعد راسخة، والواقع أن أكثر الأدوية في زماننا الراهن مستخرجة من مواد طبيعية بطرق معقدة، وهو أمر لم يكن متيسرا للأطباء العرب، ومن هنا كان اعتمادهم عل الأدوية البسيطة والمفردة. وعل كل حال فإننا إذا أخذنا فكرة الخصائص الأربعة عل أنها عوامل الانبساط والقبض والانفراج والشدة، فإن الانبساط يعني السرور والفرح، في حين أن القبض يعني القلق والحزن، ومن جهة أخرى فإن النفس تضيق وتعاني من الشدة، وهذا يعني توازي العناصر المادية مع العناصر النفسية وقيام تكامل بين هذين الطرفين. من هذا كان اصطلاح الأمزجة يجمع بين معنى الأخلاط التي تشير إلى التركب المادي للجسم والخصائص أو الحالات النفسية المترتبة على سيطرة أحد الأمزجة عل ما عداه، وقد كان الاصطلاح يشير

إلى طرفين ويجمع بينهما في آن.

بعد هذا العرض الموجز يمكن القول أن الأطباء العرب لم يخرجوا عن إيمانهم بالكليات الطبيعية كما تصورها اليونان، ومع هذا يمكن القول انهم قد استقلوا عنهم بخبرتهم وتجاربهم وآرائهم مع بقائهم داخل الإطار الفلسفي العام الذي وضعه أطباء اليونان. والواقع أن تفوق العرب كان في ميدان الطب العملي والعقاقير الناجحة في معالجة الأمراض، فمجد الرازي مثلا يقوم على اتساع خبرته وكثرة مشاهداته كطبيب وكأستاذ للطب خاصة، وقد عرف عنه عنايته بأحوال المريض المختلفة، وقد أبدع في ميادين لم يسبقه أحد إليها من قبل كالطب العيادي والتشخيص المقارن وتفريقه بين الحصبة والجدري وغير ذلك كثير. وكما تفوق الأطباء العرب في مجال الطب العملي تفوق الصيادلة في الكشف عن خصائص الأعشاب، وكان للمشتغلين بالعقاقير من أهل الأندلس ريادات وإبداعات، فقد جاب العشابون الأمصار والأقطار يصفون النباتات وخواصها. وكتبت كتب جديدة في الأقربازين أشهرها ما كتبه ابن البيطار وداود الأنطاكي. ومع أن الطب العرب لم يتقدم كثيرا بعد ابن سيناء وكتابه إلا أن فن العلاج في البيمارستانات ظل يتقدم وتسمنت حال المرضى في هذه المؤسسات وعني بها الأمراء والأطباء فبلغت مبلغا تحدث به الرحالون[*17].

والخلاصة أن العرب استوعبوا الطب اليوناني واعتمدوا عليه، ثم انطلقوا في تجربتهم الخاصة، ولم يكن باستطاعتهم أن يعطوا ما أعطوا لو لم يفيدوا من علم غيرهم، وقد كانت هذه الإفادة ركنا أساسيا، بل كانت الركن الأساسي الذي بنى عليه العرب طبهم، لأنهم لم يخرجوا عن الأطر النظرية للطب اليوناني. صحيح أنهم أضافوا إليه وأعادوا ترتيب أصوله كما أعادوا صياغتها، إلا أنهم لم يبدءوا من العدم. وهذا هو حال كل معرفة تقريبا، ولم تخرج المعرفة الطبية عن هذه القاعدة.

وعندما أخذ الغربيون عن العرب، لم يبدءوا من الصفر أيضا، بل قد بالغوا في هذا الأخذ حتى انهم نسبوا إلى أنفسهم الكثير من أفضال العرب وتقدمهم، فقد اقتنع الأطباء العرب أن النظريات وحدها لا تكفي للنهوض بالعلوم الطبية، وأنه لا بد من إجراء التجارب وتسجيل المشاهدات ومقارنة الملاحظات، وهو ما يسمى بالمنهج التجريبي الذي ينسب عادة إلى باكون

Bacon، وإن كان علماء العرب قد سبقوه إليه بل ومنهم من تفوق عليه، إلا أن هذا كله في ذمة التاريخ.

الحواشي

(*) H. A. R. Gibb, Mohammedanism: An Historical Survay,Second.Oxford Univ.Press New York, 1962p54

(*1) يمكن الوقوف عل آراء المعتزلة في كتاب علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، أو كتاب أحمد صبحي في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة 1982، أو أي كتاب آخر من كتب علم الكلام.

(*2) محمد عايد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة بيروت، 1984، ص 136.

(*3) جمهرة خطب العرب، تأليف: أحمد زكي صفوت، ج 1 ص 180.

(*4) وقد قام عادل زعيتر بترجمة هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان: حضارة العرب، طبع عيسى البابي الحلبي، القاهرة (د. ت.) ص 150.

(*5) نفس المصدر ص 156.

(*6) Majid Khaddyri: The Islamic Conception of Justice, The Johns Hopkins Univ.Press, Baltimore and London, 1984,p.23.

(*7) للتوسع في موضوع النقل يمكن الرجوع إلى كتاب رشيد حمد حسين الجميلي: حركة الترجمة في المشرق الإسلامي، طرابلس-ليبيا، 982.

(*8) غوستاف لوبون: حضارة العرب ص 179.

(*9) غوستاف لوبون-حضارة العرب، ص 182.

(*10) نفس المصدر، ص 212.

(*11) نفس المصدر ص 265.

(*12) قارن بـTitus Burckhardt: Moorish Culture in Spain, translated by Alissa Jaffa Mcgraw-Hill New York, 1972, p 129.

(*13) انظر معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دار إقرأ، بيروت، 1985 ص 38 وما بعدها. وانظر أيضا كتاب تدبير المتوحد لابن باجه الأندلسي، تحقيق معن زيادة، دار الكندي، بيروت، 1978.

(*14) دكتور محمد كامل حسين: في الطب والأقربازين في كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الهيئة المصرية العامة، القاهرة 1970، ص 265.

(*15) المرجع السابق، ص 271.

(*16) قارن Titus Burckhardt: Moorush Culture مرجع مذكور سابقا، ص 69.

(*16) محمد كامل حسن: في الطب والأقربازين مرجع مذكور سابقا، ص 283.

5 محاولة الخروج من بحر الظلمات

1- البداية... والحكاية

مهما قيل في شخص محمد علي ومهما قيل في عصره، فإن محمد علي والي مصر وحاكمها في النصف الأول من القرن التاسع عشر، هو الذي أدخل مصر والبلاد العربية في العصور الحديثة. أنشأ دولة وحكومة ثابتة وطيدة مستقلة شملت في بعض الحالات معظم البلاد العربية، وهو الذي أنبت ثقافة جديدة وفكرا جديدا. لقد أنشأ من العدم، أو ما يشبه العدم، جيشا ضخما حديث العدة والإعداد وبنى أسطولا قويا واجه الدول الكبرى وحقق انتصارات باهرة. وهو الذي أصلح الإدارة والاقتصاد فضاعف الأراضي المزروعة مرتين ونيف، وهو الذي شيد المستشفيات حيث كانت الأمراض تفتك بالأهليين، وشق الترع وأقام الجسور حيث كانت مياه النيل تذهب هدرا دون أن تنتفع منها الأراضي، وأسس البعثات وأقام المصانع والمباني العامة[*].

إلا أن أهم ما فعله محمد على بعد أن حرر البلاد من المماليك والإقطاعيين، وبعد أن تصدى

لتدخلات الدول الأجنبية وواجه القوات البريطانية وهزمها في مطلع عهده سنة 1807، هو أنه أدخل مصر والعرب في عصر التصنيع، الباب الواسع للدخول في الحداثة والخروج من التخلف. لقد أدرك هذا الحاكم المستبد العادل، أن بناء الجيش الحديث، وقد كان ذلك همه الأول، لا يكون إلا في المجتمع الحديث. فإذا أردنا الحصول على هذا الجيش للتصدي للهجمات ومواجهة التحديات المفروضة علينا، كان لا بد لنا من الأخذ بنهج الحداثة في كافة حياتنا ومرافق مجتمعنا. فالحداثة نهج متكامل، لا ينجح في ميدان في غياب الميادين الأخرى، فلا يقوم الجيش الحديث إلا بصناعة واقتصاد حديثين، ولا يكون ذلك إلا بتعليم وثقافة حديثين، ولا يكون ذلك إلا بإدارة حديثة.. وقس عل ذلك.

حمل محمد علي مشروعا نهضويا كبيرا، ومضى فيه، وحقق في عقود قليلة من الزمان ما يثير الدهشة والإعجاب، وما يثبت أن أحوج ما تحتاجه الشعوب لتحقق المعجزات هو الإدارة الحازمة والإرادة الصادقة. ومشروع محمد علي النهوضي هو المشروع النهضوي العربي الأول، أو قل هو الأساس والقاعدة للمشروع النهضوي العربي الذي عبر عنه مفكرون كثيرون، وسعت إليه الشعوب في أرجاء الوطن العربي الكبير.

تكونت خلال فترة الاحتلال الفرنسي لمصر في مطلع القرن التاسع عشر، نواة قيادة شعبية وحركة وطنية مصرية. وعندما حل الإنكليز محل الفرنسيين الذين لم يدم احتلالهم طويلا، ظهرت الطلائع الأولى لهذه الحركة، وذلك أن الإنكليز كانوا منذ بداية معارضتهم للوجود الفرنسي في مصر، يتطلعون إلى احتلال بلاد النيل تمهيدا لبسط نفوذهم في بلاد العرب. وقد تنبهت القيادة الشعبية والوطنية لدسائس الإنكليز ومؤامراتهم وطمعهم في أرض النيل، خاصة عندما حاول الإنكليز الإفادة من المماليك فشجعوهم وحموهم حتى اصبح هؤلاء أداة التخريب الأولى التي تستخدمها بريطانيا، وقد تدخل الإنكليز أكثر من مرة لمنع إلحاق الهزيمة النهائية بالمماليك وإبادتهم. وعندما خرج الإنكليز من مصر بعد فترة وجيزة من دخولهم، وفق شروط معاهدة الصلح التي أبرمت سنة 1802 بين الإنكليز وفرنسا، أخذ الإنكليز معهم بعض عملائهم من قادة المماليك بانتظار الظروف المناسبة لإعادتهم إلى العمل في مصر لمصلحة بريطانيا.

وعندما ظهر محمد علي على ساحة العمل العسكري والسياسي في مصر، وجدت القيادة الشعبية والوطنية فيه ضالتها المنشودة. فأثر اشتداد الصراع بين المماليك الذين تحميهم وتشجعهم بريطانيا بقيادة محمد الألفي، والمماليك الذين تحميهم وتشجعهم فرنسا بقيادة عثمان البرديسي، وجد المصريون فرصتهم المناسبة فأعلنوا ثورتهم الشعبية على المماليك سنة 1804، وهى ثورة وطنية تضامن فيها الحرفيون والتجار مع العمال وعامة الناس، بدأت الثورة بامتناع السكان عن دفع الضرائب وقتل الجباة، وتحولت إلى مواجهة مباشرة دارت فيها معارك ضارية بين الوطنيين المصريين والمماليك انتهت بهزيمة المماليك وفرار زعمائهم إلى خارج القاهرة. وكان محمد علي بوصفه قائدا للكتيبة الألبانية في مصر قد تدخل في نهاية القتال لصالح الوطنيين المصريين، فانحاز إلى الثوار بعد أن رأى ميزان القرى يميل لصالحهم، وسارع إلى الأزهر خاطبا في الناس معلنا نفسه حاميا لحقوقهم مؤكدا إرسال كتيبته لمحاربة الإقطاع المملوكي. وعندما حاصر المماليك القاهرة بعد ذلك قاد محمد علي الدفاع عن المدينة فضمن بذلك تأييد الشعب المصري له، حتى إذا ما خشيت الأستانة فيما بعد من طموحات محمد علي وطلب منه الباب العالي العودة من مصر، ثأر المصريون في وجه فرمان إعادة محمد علي وسيروا المظاهرات، وأعلنوا الإضراب الذي بلغ حد العصيان المدني، فاضطر السلطان إلى التراجع عن قراره.

استمر محمد علي في تدعيم مواقعه في مصر، فطارد قوات المماليك، التي كانت ترعاها بريطانيا، في الوجه القبلي من بلاد النيل، وازداد التصاقا بالمصريين، حتى نصبه هؤلاء زعيما لهم، وعندها أتيحت الفرصة وثار المصريون مجددا ضد الإنكشارية العثمانيين هذه المرة سنة 1805، نادى مجمع الشيوخ في القاهرة بمحمد علي حاكما على مصر، فاضطر السلطان العثماني سليم الثالث إلى الرضوخ لإرادة المصريين والاعتراف بمحمد علي واليا على مصر. وهكذا تقلد محمد علي ولاية الحكم بإرادة شعبية وبموافقة ودعم القيادة الوطنية المصرية(*1).

واستمرت الزعامة الشعبية والقيادة الوطنية إلى جانب محمد علي طيلة السنوات الأولى من حكمه، حيث خاضت إلى جانبه معارك متعددة ضد دسائس السياسة البريطانية، ومحاولات المماليك استعادة سلطتهم

ونفوذهم، وعدم رضى السلطان عن طريقة وصول محمد علي إلى سدة الحكم في مصر.

وكان عمر مكرم، وهو أكبر زعماء مصر الوطنيين منذ نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، يقف إلى جانب محمد علي ويدعمه معبرا بذلك عن إرادة الحركة الوطنية المصرية. وكان محمد علي يرجع إلى زعماء الشعب ويستشيرهم فيما يستجد من أحداث وتطورات، لأنه كان يعرف حاجته إليهم ودورهم في تنصيبه واليا على البلاد وفي استمراره في هذا المنصب. وكان من نتائج تحالف محمد علي مع القادة الوطنيين تمكن التحالف من الصمود في وجه كل القوى المعارضة، المماليك والإنكليز والسلطان وغيرهم. ومع مرور كل سنة جديدة من حكم محمد علي كانت أقدام التحالف تزداد رسوخا، فتعاظم دور محمد علي في الحياة المصرية وأصبح للقادة الوطنيين نفوذا عظيما في إدارة دفة البلاد. وكان عمر مكرم، وهو الذي رسخ أقدام محمد علي في مصر، الراعي الأول لهذا التحالف حيث حول كل تأييد الشعب المصري له لتأييد محمد علي وحكمه وتثبيت قواعده. وقف إلى جانبه في حروبه مع المماليك، وضد محاولات العزل المتعددة التي جربتها الأستانة، وضد سائر الإنكليز التي لم تتوقف، والتي كانت ذروتها الحملة الإنكليزية على مصر سنة 1807. وقد واجهها المصريون بزعامة محمد علي ودحروا القوات الغازية فأصبح محمد علي زعيم البلاد لا يشاركه في هذه الزعامة إلا السيد عمر مكرم ورفاقه من قادة الحركة الوطنية.

إلا أن بنى الحركة الوطنية المصرية في ذلك الحين لم تكن لتمكنها من التلاؤم مع التطورات المستجدة في البلاد ومع مشاريع محمد علي وطموحاته الكبرى، ويمكن القول إن دورها قد توقف عند حدود مواجهة القوى الخارجية بدءا بالمماليك وانتهاء بالإنكليز، وان مشروعها لم يتجاوز حدود رفع الظلم وتحقيق الاستقلال السياسي. أدرك محمد علي هذا كله، وعرف أنه يستطيع أن يمضي قدما في تحقيق مشروعه منفردا، وأنه ليس بحاجة لزعماء وطنيين ليس لديهم مشاريع وطنية، وأن هؤلاء قد يحدون من حركته ويعرقلون عمله. وكان من الطبيعي ألا يروق لسياسي متمرس مثله أن يكون عمر مكرم رقيبا على أعماله وتصرفاته، وأن يكون شريكا له في السلطة يتمتع

بالنفوذ العظيم ولا يتحمل من أوزار الحكم إلا النزر اليسير، وكانت اعتراضات عمر مكرم عل تفرد محمد علي بالرأي تزداد كلما أمعن محمد علي في التخلي عن مشورته لزعماء الحركة الوطنية. وكان أن انتهى الأمر بمواجهة بين الرجلين أبدى فيها كل منهما من الصلابة والقوة الشخصية وتنوع المزايا الشيء الكثير. وانتهى الأمر بنفي عمر مكرم، بعد عزله عن نقابة الإشراف، إلى دمياط ثم طنطا لمدة عشر سنوات عاد بعدها إلى القاهرة، ثم نفي مجددا إلى طنطا سنة 1822، وانفرد محمد علي بالسلطة، وكان قبل ذلك قد استخدم الخديعة في القضاء عل بقايا المماليك، فأبادهم وقضى على فلولهم بعد مذبحة القلعة الشهيرة، متفرغا بعد ذلك لتوطيد استقلال مصر ونهوضها، ساعيا إلى إقامة دولة عربية كبرى، عبر ضم معظم البلاد العربية إلى نفوذه. بلدا بعد بلد، وقطرا بعد قطر.

2- تحديث الجيش تحديث المجتمع

ورث محمد علي عن السلاطين العثمانيين فكرة أن إصلاح أمور الدولة يبدأ بإصلاح الجيش، إلا أن محمد علي استطاع، خلافا للسلاطين العثمانيين، أن يتجنب المصير المأساوي الذي لاقاه أكثر الذين تصدوا لهذه المهمة قبله، حيث رفض عسكر الإنكشارية السعي لإصلاح الجيش، وانقضوا على السلاطين وصرعوهم. وكان آخر هؤلاء السلاطين الذين لاقوا المصير الأليم أيام محمد علي السلطان سليم الثالث، الذي سقط صريعا إلى جانب مصطفى باشا بيرقدار، أحد رجال الإصلاح من السياسيين الأتراك.

أدرك محمد علي أن الجيش هو طريقه إلى القضاء على خصومه، وبسط نفوذه، والتصدي لتدخلات الدول الأجنبية الكبرى ذات الأطماع الاستعمارية. وكان محمد علي قد عرف أهمية الجيش الحديث عند اتصاله بالقوات البريطانية التي سعت لإخراج الفرنسيين من مصر، ثم احتكاكه بهذه القوات التي سعت إلى الإطاحة به عبر الدسائس أولا، ثم المجابهة العسكرية بعد ذلك. إلا أن محمد علي سرعان ما أدرك، وهو يسعى لتأسيس جيش أوروبي الطابع حديث العتاد، أن إصلاح الجيش لا يكون دون إحداث إصلاحات شاملة في كافة الميادين والمجالات. فكان طريقه لإصلاح الجيش هو نفس طريقه لإصلاح المجتمع، وقد سار بناء الجيش جنبا إلى جنب مع

إصلاح كافة مؤسسات الدولة في ميادين الإدارة والاقتصاد والتعليم والزراعة. وكان هذا كله يسير جنبا إلى جنب مع ترسيخ دعائم الاستقلال، والقضاء على بذور تفكك الدولة من الداخل، وصد محاولات تقويضها من الخارج.

شرع محمد علي في بناء الجيش الحديث منذ اللحظة الأولى التي تسلم فيها مقاليد الأمور، إلا أن محاولات تطويق سلطته كانت تحد من نشاطه وتعيق حركته في هذا المضمار، ومع ذلك فقد مضى في مشروعه بخطوات وئيدة، وكان يؤجل اتخاذ خطوات كبرى تجعل من جيشه جيشا حديثا بمعنى الكلمة منتظرا الفرصة المناسبة. ولم يبدأ بتجنيد الفلاحين المصريين إلا بعد حملته على الجزيرة العربية بين سنتي 1811-1819، وكانت قلة الكوادر وندرة الأسلحة تعيقانه عن الانطلاق بمشروعه الكبير لبناء الجيش الحديث. وجاءت محاولته الأولى سنة 1815 أي بعد عشر سنوات من تسلمه ولاية مصر وقد ذكرها الجبرتي على الشكل التالي: أمر الباشا لجميع العساكر بالخروج إلى الميدان لعمل التعليم والرماحة... وأخذوا في الرماحة والبندقة المتواصلة المتتابعة مثل الرعود على طريقة الإفرنج وذلك من قبيل الفجر إلى الصحوة،.. وأشيع أن الباشا قصده إحصاء العسكر وترتيبهم على النظام الجديد وأوضاع الإفرنج، ويلبسهم الملابس المقمطة ويغير شكلهم[*2]... إلا أن الجند تمردوا على ذلك وحاولوا الإطاحة بمحمد علي الذي عالج الأمر بالحلم والأناة ورجاحة العقل منتظرا الفرصة المناسبة للبدء بمشروعه في إنشاء جيش حديث العدة والإعداد.

وجاءت الفرصة ملائمة في سنة 1820 بعد أن فرق محمد علي الجيش القديم وأرسل بفرقه إلى الثغور والبلاد البعيدة كي لا تقوم هذه الفرق بالتمرد ضده فيكون مصيره كمصير أولئك الذين حاولوا تحديث المؤسسة العسكرية في الدولة العثمانية. وكانت الخطوة الأولى افتتاح الكلية الحربية في أسوان التي زودها محمد علي بالضباط والمعلمين ممن تشبعوا بالنظام العسكري الجديد، وكان من أهم من ساعد محمد علي في إنجاز الخطوات الأولى في مشروعه الكولونيل الفرنسي سيف Seves الذي عرف فيما بعد باسم سليمان باشا الفرنساوي. وقد تولى سليمان الفرنساوي هذا قيادة الجيش المصري بعد ذلك، وهو صاحب الفضل الأول في إعانة محمد علي

على تأسيس جيش حديث، صار فيما بعد يضارع الجيوش الأوروبية المتطورة عدة وعددا وفعالية.

كانت الخطوة الأولى إذن تأسيس الكلية الحربية في أسوان، وقد أعد فيها ألف ضابط في مدة ثلاث سنوات شكلوا النواة الأولى للجيش المصري الحديث. وقد تم ذلك كله بعيدا عن الأنظار لأسباب كثيرة، منها: عدم إثارة حفيظة الجيش القديم، وعدم جرح شعور العامة الذين لم يكن يروقهم أن يتدرب ضباطهم على أيدي ضباط ومعلمين من الأوروبيين، بل إن طلاب الكلية الحربية أنفسهم لم يكن يروقهم ذلك، وقد حاولوا أكثر من مرة اغتيال سليمان الفرنساوي دون جدوى، وكان شخصية هذا القائد من القوة بحيث تغلب على جميع الصعوبات، وبنى الجيش وحاز على احترام ضباطه وجنوده الذين أحبوه وأجلوه.

وبعد توفر الكادرات اللازمة أخذ محمد علي بحشد الجنود وتنظيم صفوفهم، وكانت أول قافلة تضم عشرين ألفا من المجندين السودانيين، ثم بدأ تجنيد المصريين على نطاق واسع. وعندما توفر بعض النجاح لمسعى محمد علي انطلق في مشروعه، فانشأ المستشفى العسكري الأول، ثم مدرسة الطب، ثم المدرسة الحربية للمشاة، وبعد ذلك مدرسة أركان الحرب بالخانكة. وقد دعم محمد علي تدريب جيشه بإرسال فرقة إلى ميادين القتال المختلفة في الجزيرة العربية والسودان وبلاد اليونان. وقد أثبت الجنود المصريون كفاءة عالية في القتال رغم الصعوبات الأولى التي اعترضت تجنيدهم وتدريبهم وإدخالهم في نظام جديد مختلف كل الاختلاف عما عرفوه وألفوه.

كانت بنى المجتمع المصري لا تساعد محمد علي على الإسراع في تحقيق مشروعه في بناء جيش حديث، وكان عليه أن يعمل بتؤدة وصبر، وبنوع من السرية في كثير من الحالات، خوفا من ثورة الجيش القديم، وانتقادات الأهالي الذين لم يرقهم تقليد الإفرنج في الهيئة واللباس، واتخاذهم مدرسين في معاهد الجيش ومؤسساته. وقد رأينا كيف ثار الجند سنة 1815. وكانت مواقف الأهالي سلبية تجاه ما يحدث، وكانت أقاويلهم تعبر عن ذلك. وقد قدم لنا الجبرتي نماذج من هذا كله. وكان على محمد علي أن يهيئ التربة الصالحة لمشروعه وعبر أحداث تغييرات شاملة

في المجتمع، كالإصلاح الزراعي وبناء تعليم حديث، وتوسيع رقعة الصناعة، وقد صب هذا كله في خدمة مشروع بناء جيش حديث وساعد على المضي في المشروع قدما. فقد أدرك محمد علي من خلال خبرته وتجربته، أن النهضة لا تكون في ميدان من ميادين الحياة في المجتمع دون غيره، وأنه لا بد لنجاح التحديث في أحد الميادين من رفده بتحديث في الميادين الأخرى، وهذا ما سيتبين لنا شيئا فشيئا.

في مطلع عام 1824 تألفت الكتائب الست الأولى في الجيش النظامي وكان ضباطها ممن تخرجوا من مدرسة أسوان الحربية. وقد اختبر محمد علي أعداد هذه الفرق بنفسه، واغتبط بالنتائج التي أشعرته أن مشروعه آخذ في النجاح، فانشأ معسكرا كبيرا للجيش في الخانكة كان يضم ما يقرب من 25 ألفا من الجنود النظاميين، ثم اتسعت دائرة التجنيد بعد ذلك، فاستقدم محمد علي طائفة من كبار الضباط الفرنسيين لمعاونته في إعداد الجيش، كما أرسل طائفة من الشبان المصريين إلى أوروبا لإتمام دراستهم الحربية هناك. وقد أخذ هؤلاء فيما بعد يحلون عل المدربين الأوروبيين. وكان من النتائج المباشرة لإرسال البعثات بدء تحديث التعليم، وكان ذلك خطوة ضرورية لا بد منها لدعم إنشاء الجيش الحديث.

وتابع محمد علي مهمة استحداث المدارس والمعاهد والمؤسسات العسكرية، فبعد مدرسة أسوان ومدرسة المشاة التي أشرنا إليهما أسس النظام المصري الجديد مدارس مشابهة في أنحاء مختلفة من البلاد مثل دمياط وأبي زعبل، ورفد ذلك بمدرسة للفرسان في الجيزة ومدرسة للمدفعية في طرة، وقد تولى إدارتها الكولونيل الإسباني أنطونيو دي سيغيرا Seguera، وكانت تضم أول أمرها ثلاثمائة من خريجي مدرسة قصر العيني، ثم توسعت مدرسة المدفعية هذه فيما بعد وأصبحت من كبريات المؤسسات العسكرية، وألحق بها مستشفى خاصا بعد أن جهزت بكل ما تحتاجه من مدافع وذخائر ومعدات وغير ذلك لتكون من أحدث المدارس العسكرية، ثم اتبع ذلك كله بإنشاء مدرسة موسيقى الجيش والمدرسة البحرية بالإسكندرية. وفي هذه الأثناء ترجمت الأنظمة العسكرية الداخلية الفرنسية إلى اللغة العربية لكي تكون متوفرة لدى وحدات الجيش. وكانت كافة تنظيمات الجيش على شاكلة جيش نابليون تماما. فالقوات كانت مجهزة بالمدفعية. وقد كتب

أحد مشيري نابليون عنها قائلا: يمكن مقارنة هذه المدفعية الممتازة بمدفعية الجيوش الأوروبية. وعند النظر إليها يعجب المرء دون إرادة منه بقدرة السلطة التي جعلت من الفلاحين جنودا صالحين إلى هذه الدرجة.(3*)

وكان لا بد لهذا الجيش الحديث من أسلحة وذخائر تصنع محليا، إذ لا يمكن الاعتماد على التسليح الخارجي. وقد رأى الباشا، وهو اللقب الذي اشتهر به محمد علي، أن جلب السلاح من الخارج غير مضمون، وهو يعرض المشاريع العسكرية لخطر جسيم، إضافة إلى الكلفة الباهظة التي يحتاجها، وقد كان يرغب بتوسيع دائرة التحديث والنهوض بالمجتمع في كافة الميادين، وتدعيم استقلاله وقوته، فأنشأ أول الترسانات العسكرية في القلعة وكانت تحت إشراف إبراهيم أدهم بك (باشا لاحقا) قائد المدفعية آنذاك، وقد تطورت هذه الترسانة تدريجيا، وكان قد وقع فيها حريق هائل سنة 1824، وبعد تجديدها تحولت إلى ترسانة هامة وخاصة بدءا من سنة 1827 حيث عظمت عدة وعددا، وكان بها ما يقرب من الألف عامل وكانت تنتج شهريا أكثر من ستمائة بندقية إضافة إلى ضروب أخرى من الأسلحة والعتاد والذخائر، وقد قسمت إلى عدة مصانع، أولها للسلاح، وثانيها للذخيرة، وثالثها للحديد والنحاس الذي تحصن به البواخر، ورابعها للحقائب وغير ذلك كثير مما يحتاجه الجيش. وقد أضيف إلى هذه الترسانة مصنع خاص أصبح له أهمية كبرى في إمداد الجيش بالسلاح، وهو معمل صب المدافع وصنعها، وكان ينتج من ثلاثة إلى أربعة مدافع شهريا، وقد صنعت فيه مدافع الهاون من الأحجام المختلفة، ومع توسع الترسانة وازدياد مصانعها ازداد عدد العمال فيها ونشأت على هامشها عدة صناعات هامة كصناعة الفحم والحديد وغيرهما.

ولم يكتف محمد علي بترسانة القلعة التي أمدت الجيش بالبنادق والمدافع والذخيرة، فأنشأ إلى جانبها مصانع أخرى مثل مصنع البنادق في الحوض المرصود سنة 1931، ومصنع البارود بطرف جزيرة الروضة وتوالت المصانع بعد ذلك. أما مصنع الحوض المرصود فقد تطور في خلال سنوات قليلة حتى أصبح يضم بعد ست سنوات من تأسيسه أكثر من 1200 من العمال والفنيين، وكان ينتج شهريا قرابة الألف بندقية من مختلف الأنواع بحسب فرق الجيش. ومع تطور المصانع وتعددها بلغ الإنتاج المحلي مع نهاية العقد

الثالث من القرن الماضي حوالي 36 ألف بندقية سنويا، إضافة إلى المدافع والطبنجات وغيرها، وكانت مصانع الذخيرة تؤمن حاجة الجيش، وقد بلغ حجم إنتاج مصانع البارود المختلفة في سنة 1833 أكثر من خمسة عشر ألف قنطار وعلى وجه الدقة 15784 قنطارا، وهو إنتاج لا يستهان به بالقياس إلى طبيعة الصناعة وحجمها في النصف الأول من القرن الماضي.

كانت ثلاثينات القرن الماضي بمثابة العصر الذهبي للجيش المصري الحديث، فقد اتسع حجم هذا الجيش اتساعا عظيما، كما اتسع حجم الإنتاج والصناعة العسكرية، وقد دخل الجيش في تجارب أكسبته من الخبرة الشيء الكثير وأثبتت كفاءته وأهليته العالية. ففي سنة 1833 ضم الجيش النظامي المصري 36 فوجا من المشاة قوام كل منها ثلاثة آلاف جندي، و 14 فوجا من الحرس بلغ تعدادها العام 50 ألفا، و 15 فوجا من الخيالة المسلحين، وخمسة أفواج من المدفعية ضمت أكثر من ألفي جندي. فإذا أضيف إلى هذا القوات الرديفة والجنود غير النظاميين بلغ التعداد العام للجيش أكثر من مائتي ألف جندي. أما في سنة 1839 فقد بلغ التعداد العام للجيش المصري ما يقارب ربع المليون جندي وعلى وجه التحديد 235880 من جنود البر، فإذا أضفنا إلى هذا الرقم جنود البحرية التي كانت شبه مستقلة كان عندنا ربع مليون جندي أو أكثر، وهو رقم عظيم جدا بالقياس إلى جيوش الدول العظمى في ذلك الزمان. وقد أورد عبد الرحمن الرافعي في كتابه عصر محمد علي إحصاء مفصلا بالفرق وأماكن تواجدها في مصر واليمن والحجاز وبلاد الشام والسودان وكريت وغيرها.[4*]

وإضافة إلى الجيش البري اهتم محمد علي بالأسطول والبحرية، وكان قد بدأ بتشكيل نواة أسطوله منذ سنة 1810 حيث أنشأ العمارة البحرية الأولى في ترسانة بولاق، وظل يعتمد على هذه الترسانة إلى أن شيد ترسانة الإسكندرية الحديثة. وقد أشار الجبرتي إلى ترسانة بولاق في أكثر من مناسبة، وأوضح طبيعة العمل فيها، وذكر أن الأخشاب كانت تأتي إليها من مصر وبلاد الشام وغيرها، حيث كانت تصنع السفن الكبيرة، ووصف إدارة الترسانة وتنظيمها وأعطى صورة متكاملة عنها. ولما كان أكثر هذه السفن مخصصا لنقل الجند اضطر محمد علي لشراء بعض السفن الحربية من أوروبا، إلا أنه كان يدرك أنه لا يستطيع الاعتماد على المصادر

الخارجية، وأنه لا بد له من تشييد صناعة حربية بحرية على غرار ما فعله في الصناعة الحربية البرية.

وقد سار تطور بناء الأسطول وتطور الصناعة الحربية البحرية متلازما مع تطور الجيش ومع تطور الصناعة عموما. فبعد واقعة نافارين البحرية الشهيرة قرر محمد علي تشييد أسطول جديد بأيد مصرية صرفة حتى لا يكون أسطوله رهن الإرادة الأوروبية، فصرف جهده إلى تشييد ترسانة كبرى في الإسكندرية مخصصة لبناء السفن الحربية. وقد بدأ العمل فيها سنة 1829، وكان للحاج عمر وهو من أهالي الإسكندرية، اليد الطولى في تأسيس تلك الترسانة وتطويرها حيث كان رئيس المعماريين فيها. وفي غضون سنتين من الزمان أنجزت الترسانة إنشاء بارجة حربية مزودة بمائة مدفع، وما هي إلا سنوات حتى كان لمصر أسطول بحري عوضها عما خسرته في موقعة نافارين بأحسن منه.

تحولت ترسانة الإسكندرية إلى واحدة من أعظم المنشآت الحربية، وكانت تصنع فيها السفن والبوارج دون أي حاجة إلى استيراد أي شيء على الإطلاق، فقد كانت صناعة متكاملة فيها أقسام متخصصة لصنع كل ما يتعلق بالسفن البحرية بدءا من صنع الحبال، وانتهاء بصنع البوصلات مرورا بصنع الحديد اللازم للسفن وصنع السواري وصنع الدهان وصنع مخازن الذخائر إضافة إلى معهد خاص لتعليم الشبان المصريين بناء السفن وصيانتها وكل ما يتعلق بها من آلات. وقد اضطرت إدارة الترسانة إلى تعميق البحر قريبا من الترسانة وإعداده لرسو أكبر السفن الحربية. ومع نهاية ثلاثينات القرن التاسع عشر بلغ عدد العاملين في الترسانة أكثر من ثمانية آلاف عامل بينهم أكثر من ألف وستمائة فني متخصص.

لم يتيسر ذلك لمحمد علي دون صعوبات كبيرة كان يذللها واحدة بعد الأخرى، فمن جهة أزعج تشييد الترسانة البيوت التجارية والصناعية الأوروبية التي وجدت في الترسانة خسارة لها، فكانت تسعى بكل الوسائل لعرقلة مسيرة العمل في الترسانة، وقد نجحت أكثر من مرة في إثارة الشغب والفتن في بعض الورش فكان ذلك يسبب خللا في العمل. ومن جهة أخرى كانت خبرة المصريين بالأعمال الفنية الدقيقة قليلة وكان تعليمهم يتطلب التضحيات المالية وغيرها. إلا أن الإرادة الحازمة والرغبة الجادة

في الاستقلال والنهوض كانتا هما المنتصرتين في النهاية كما أكدت الوقائع والأحداث.

وقد بنيت في هذه الترسانة بوارج ضخمة مثل مصر وعكا وهما بحجم السفن البحرية ذات السطوح الثلاثة، وكان كل سطح منها يحمل عشرات المدافع زادت على المائة، ونجيت فيها أربع بوارج ذات المائة مدفع، وعشرات البوارج ذات مدافع أقل، وقد عدد المؤرخون العرب والأجانب أسماء هذه البوارج، وذكروا خصائص ومزايا العمل في ترسانة الإسكندرية فأشاروا إلى توحيد السفن الحربية الكبرى، وهو أمر كان يطالب به خبراء الصناعة الحربية البحرية في ذلك الزمان. وقد ذكر كلوت بك أن المصريين قد سبقوا الفرنسيين في بعض أمور هذه الصناعة حيث قال: من المستطاع التحقق من أن قسما من التنسيقات والترتيبات المرعية في بناية السفن الحربية الفرنسية وجدت في السفن التي أنشئت بالقطر المصري قبل وجودها في فرنسا بزمان طويل. أي أن ترسانة الإسكندرية سبقت ترسانات فرنسا إلى الوسائل الحديثة في بناء السفن.[*5]

والواقع أن العمال والفنيين المصريين الذين أفادوا من التقنية الأوروبية ومهروا فيها، استطاعوا أن يضيفوا إلى ما أخذوه إضافات مبدعة. وقد ساهم في ذلك كله المعاهد المتخصصة، مثل المعسكر البحري للتعليم برأس التين، وكان مخصصا لتدرب الجنود على الأعمال البحرية، وقد ألحق به مستشفى خاص، إضافة إلى مستشفى الترسانة في الإسكندرية. وقد أرفد هذا المعسكر بمدرسة بحرية لتخريج الضباط على ظهر إحدى السفن الحربية، ثم توزعت هذه المدرسة إلى مدرستين. ومع ذلك فقد استمر محمد علي في إرسال البعثات البحرية إلى الخارج، إلى جانب البعثات الأخرى، للوقوف على أحدث التطورات العلمية والتقنية، وقد لمعت أسماء كان لأصحابها دور كبير في النهوض بالبحرية العربية المصرية كعثمان نور الدين وغيره.

كانت صناعة السفن عامة وصناعة السفن والبوارج الحربية خاصة إحدى البوابات الكبرى التي دخلت منها مصر ومعها العالم العربي إلى عالم الصناعة الحديث. وكان للإرادة الوطنية الصادقة اليد الطولى في تهيئة الظروف الملائمة. وقد ساهمت البعثات والمدارس والمعاهد والكفاءة

المحلية في تحقيق قفزات نوعية كبرى، حطمت أسطورة التفوق الأوروبي أو كادت، وأثبتت أن الشعوب تستطيع أن تفعل المعجزات. ويعلق لوتسكي على ترسانة الإسكندرية مؤكدا أنه هيئت في وقت قصير الكوادر الوطنية من العمال المهرة. واكتسب العرب بسرعة الاختصاصات التقنية. إن الثمانية آلاف عامل ممن كانوا يشتغلون في دار السفن كانوا كلهم تقريبا من المصريين. وكتب بهذا الخصوص مشاهد أوروبي فقال: إن دار بناء السفن في الإسكندرية، التي كان العرب يقومون فيها بكافة الأعمال، والتي كان باستطاعتها أن تنافس كل دور بناء السفن في العالم، تشير بوضوح إلى ما يمكن عمله بهذا الشعب. وقد لا يتمكن الأوروبي أبدا من بلوغ مثل هذه النتائج المدهشة بمثل هذه المدة القصيرة.[*6]

وقد قامت على هامش هذه الصناعة الكبرى صناعات أخرى وتوسعت دوائر النشاط الصناعي والتجاري والاقتصادي عموما. فعلى سبيل المثال، تطلبت صناعة البوارج الحربية الكبيرة توسيع الميناء وتعميقها، وتطلب ذلك الكراكات الكبيرة. وعندما تم توسيع الميناء تمكنت السفن التجارية من الرسو في الميناء، فنشطت الحركة التجارية، وتطلب ذلك بناء الأرصفة والأحواض الجديدة والمخازن والمستودعات وغيرها. لما كثرت السفن الحربية والتجارية كان لا بد من حوض لترميم السفن مما لا تقوم المرافئ الكبرى بدونه، وقد تم تنفيذ ذلك سنة 1844، فكانت كل خطوة جديدة تمهد لخطوة تأتي بعدها.. وهكذا.

3- عسكرة الدولة: الصناعة والتجارة والزراعة في خدمة الجيش

كان هم محمد علي الأول هو بناء الجيش الحديث، إلا أنه سرعان ما اكتشف أن الجيش الحديث لا يكون دون صناعة حديثة وزراعة حديثة وبالتالي دون اقتصاد حديث. من هنا يمكن القول إن اهتمامات محمد علي الاقتصادية من صناعية وزراعية وتجارية كانت اهتمامات عسكرية، أو على الأقل ذات أبعاد عسكرية. وقد رأينا كيف أن إعداد الجيش الحديث اقتضى تشييد العديد من المصانع الكبرى التي تدار بالآلات والتي أدخلت مصر إلى عالم الصناعة من أبوابها الكبرى، وقد قامت على هامش الصناعات العسكرية صناعات متعددة، وشيد العديد من المصانع الكبيرة

والصغيرة اليدوية والتي تدار بالآلات. فعلى هامش دار بناء السفن في الإسكندرية وعلى مقربة منها قامت عدة مصانع بعضها لصب الحديد وغيرها من المعادن، وبعضها للأقمشة والأشرعة وغيرها، وبعضها للحبال، وبعضها لغير هذا وذاك مما تتطلبه الصناعات الثقيلة من الصناعات الخفيفة.

وكنا قبل ذلك قد وقفنا على أن صناعة الأسلحة والذخيرة ولا سيما ترسانة القلعة قد تطلبت تطوير صناعة صب الحديد. وقد قامت على هامش صناعة الأسلحة مصانع للبارود ونترات البوتاس، ومصانع للقطن والكتان والأجواخ وجميع أنواع الأقمشة لسد حاجات الجيش من الملابس ومن أشرعة السفن، وذلك قبل أن يأمر محمد علي بالتحول من صناعة السفن الشراعية إلى السفن البخارية. وأنشئت مصانع للسكر والألبان وتصنيع بعض المواد الغذائية ومصانع للطرابيش وغيرها.

وقد تطورت صناعة الغزل والنسيج تطورا ملحوظا، وذلك لأسباب عسكرية من جهة، واقتصادية تجارية من جهة أخرى. وكان أول مصانع الغزل والنسيج التي أنشأها محمد علي مصنع الخرنفش سنة 1816. وقد بدأ المصنع بصناعة الحرير أولا، ثم تحول إلى غزل القطن وصناعة الأقمشة. وكان فيه أكثر من مائة دولاب تدير مئات المغازل، إضافة إلى سبعين آلة ومئات المناول. وقد أنشأ إلى جانب المصنع مصبغة لصبغ الأقمشة إضافة إلى ورش للحدادين والنجارين وغير ذلك مما تتطلبه صيانة المصنع من صناعات. وبعد هذا المصنع أنشأت الحكومة مصنعا آخر في بولاق أكبر من المصنع الأول، وقد قام بالقرب منه أكثر من ثمانين ورشة منها ورش للحديد والفحم وأفران تعمل على مدار الساعة وغير ذلك. وبعد ذلك تعددت المصانع وتنوعت وتطورت الصناعات الملحقة بها. فبعد أن كانت لوازم المصانع من الآلات وأمشاط الغزل تستورد من الخارج أصبحت تصنع محليا. وأدخلت تدريجا الآلة البخارية إلى المصانع وازدهرت الصناعة على نطاق واسع وخصوصا في ثلاثينات القرن الماضي مع تطور الجيش والبحرية وازدهارهما.

وبعد أن كان الهدف الأول لصناعة الغزل والنسيج تأمين حاجات الجنود من الملابس، وتأمين متطلبات الجيش من الأشرعة والخيم وغيرها عليا،

توجهت الجهود لتطوير الصناعة لإعداد المنتوجات الصناعية للتصدير. فقد كان تشييد المصانع يرهق الخزينة، وكان لا بد من تطوير هذه الصناعة لرفد خزينة الدولة والتخفيف من الأعباء، وإن كان مجرد تأمين الحاجات المحلية والاكتفاء الذاتي هو بحد ذاته عمل مربح لأنه يخفف أعباء الاستيراد. وفي هذه الفترة أرسلت السلطات المصرية بعثات من العمال الفنيين للاطلاع على أحوال الصناعة في أوروبا، واكتساب الخبرات اللازمة لتطوير الصناعة الوطنية، كما استقدمت بعض الخبراء القلائل مما كان لا بد منه لتعجيل تطوير هذه الصناعة الوطنية. وكان من أهم المصانع التي شيدت في هذه الفترة مصنع الجوخ ببولاق ومصنع للحرير بالخرنفش، وقد تطلبت صناعة الحرير الاعتناء بغرس أشجار التوت وتطوير مصانع الأصبغة والألوان لتزيين الملابس بالرسومات الجميلة.

وبالإضافة لصناعة الغزل والنسيج التي تطورت حتى أصبحت تنتج ما يقارب الخمسة عشر ألف رطل من الخيوط يوميا، تطورت صناعة سبك الحديد وصناعة ألواح النحاس وصناعة المواد الغذائية كالسكر والألبان، وقد تطلب ذلك العناية بزراعة قصب السكر والشمندر من جهة، والعناية بالماشية والأبقار من جهة أخرى. ونشأت صناعات جديدة وتطورت أخرى مثل صناعة النيلة التي كانت تصدر إلى الخارج، وصناعة الصابون والورق والزجاج والصيني والشمع وغير ذلك كثير.

ومع ازدهار الصناعة، اتسع نطاق التجارة وازداد حجم الصادرات، ولا سيما من القطن، وقد وفر ذلك الاعتمادات اللازمة لتطوير الصناعة وبناء الدولة. وقد ساعد الأسطول التجاري، الذي أنشأته السلطات المصرية إلى جانب الأسطول الحربي، في توسيع رقعة التجارة والاتصال مع العالم، فازدهرت التجارة ازدهارا لا يقل عن ازدهار الصناعة حتى بلغ حجم التجارة حوالي خمسة ملايين جنيه سنويا. وقد اقتضى ذلك تطهير البحر الأحمر وجميع طرق المواصلات البحرية من القراصنة الذين كانوا يتهددون السفن التجارية، كما اقتضى ذلك أيضا العناية بالطرق الداخلية بين القاهرة والسويس والقاهرة والإسكندرية وغيرها.

وكان من النتائج المباشرة لازدهار الصناعة والتجارة وتوفر الاعتمادات أن توجهت الجهود إلى المشاريع العمرانية، كبناء القناطر ودور الحكومة،

وشق الطرقات، وتشييد المستشفيات والمحاجر الصحية، وبناء المدارس، وغير ذلك كثير مما تقتضيه الحياة العصرية، ومن ذلك البدء بإنشاء سكة حديدية، وإنشاء الخطوط التلغرافية، وتنظيم أمور البريد وتدريب السعاة، وشق الترع وحفر القنوات لإنشاء الدفتر خانة أو دار المحفوظات التي تحفظ فيها الوثائق والسجلات، والاهتمام بالنظافة العامة.. الخ.

وقد رافق تطور الصناعة والتجارة تطور الزراعة، بل إن مشاريع محمد علي الإصلاحية في ميدان الزراعة كانت قد سبقت مشاريعه الأخرى وتقدمت عليها. والواقع أن إصلاحات محمد علي الزراعية تعود إلى بداية تسلمه مقاليد الولاية في مصر، فقد بدأ ولايته بكفاحه ضد الإقطاع المملوكي، وعندما هزم الإنكليز، أتيحت له الفرصة للتخلص النهائي من المماليك، فشرع بتطبيق الإصلاح الزراعي في سنة 1808، أي بعد سنوات قليلة من ولايته، حيث صادر أملاك المماليك، وفي السنة التالية وضع يده عليها نهائيا. ثم ألغى نظام الالتزام برمته، وحرر الفلاحين من تبعيتهم للملتزمين، وصار الفلاحون يدفعون الضرائب مباشرة للدولة لا للملتزمين. وفي العقد الثاني من القرن التاسع عشر أصبح النظام الزراعي مختلفا عما كان عليه في العقد الأول من ذلك القرن، فبعد إلغاء نظام الالتزام وتوزيع الأراضي على الفلاحين وصاروا يعملون لحسابهم وحساب الدولة، انقلب وضع الفلاحين رأسا على عقب، إلا أن ذلك لم يدم إلا عقدين من الزمان. فقد عاد قسم كبير من الأراضي الميرية إلى أيد خاصة من أقارب الباشا وكبار الموظفين والضباط والأعيان.

ومع نهاية العقد الأول وبداية العقد الثاني من القرن، ضمت الدولة أراضي الأوقاف إليها، وأخذت على عاتقها أمر الإنفاق على شؤون الأوقاف ودفع أجور أئمة المساجد ورجال الدين ومهمة صيانة المساجد وغيرها. وكان من الطبيعي ألا يروق ذلك لرجال الدين خاصة، وقد رأينا كيف تمت المواجهة بين عمر مكرم ومحمد علي، وكيف انتهت الأمور لصالح هذا الأخير الذي كان قد عقد العزم على بسط سلطته وتنفيذ مشروعه.

بدأ محمد علي بإصلاحاته الزراعية إذن منذ تسلمه السلطة، ففي السنة التالية من ولايته بدأ تشييد سد ترعة المنوفية، وكان ذلك باكورة إصلاحاته الزراعية. وجاء بعد ذلك شق ترعة المحمودية التي أحيت الكثير

من الأراضي الزراعية في مديرية البحيرة، وقد عمل فيه مئات الآلاف من العمال، مات كثير منها أثناء العمل. وقد عادت هذه الترعة بالخير العميم على البلاد، فقد سهلت المواصلات البحرية، ومكنت السفن من بلوغ جهات قاصية في داخل البلاد، إضافة إلى توسيع رقعة الأراضي الزراعية والتخلص من مسافات من الصحراء. وقد تكاثر شق الترع في عهد محمد علي في كافة المديريات، إضافة إلى بناء الجسور المتعددة، وتشييد القناطر وإصلاحها، ولا سيما القناطر الخيرية التي اعتبر مشروع تشييدها من أكبر مشاريع الري في العالم قاطبة في ذلك الزمان. وقد كان من شأن تشييد هذه القناطر توسيع رقعة المناطق الزراعية. فبعد إتمام بنائها وكنتيجة لهذه الإجراءات، ازدادت مساحة الأراضي المروية بحوالي مائة ألف فدان، كما ازدادت كافة مساحة الأراضي المزروعة من مليون فدان سنة 1821 إلى 3 مليون فدان في عام 1833[*7] أي بزيادة تفوق الضعفين.

وكان من نتائج الإصلاحات الزراعية أن تقدمت الزراعة تقدما سريعا، فازدادت المحاصيل بأنواعها، وعلى الخصوص من المزروعات المعدة للتصدير، كالقطن والنيلة والأرز وغيرها. وأدخلت إلى البلاد أنواع جديدة من المزروعات، وتوسعت أنواع أخرى كانت ضرورية للصناعة كالنيلة والكتان والقنب، وغرست أشجار التوت لصناعة الحرير، كما غرست أنواع متعددة من الأشجار لاستخدام أخشابها في صناعة السفن وسائر أعمال العمران.

وكان القطن المعروف في مصر حتى سنة 1821 هو من النوع الرديء الذي لا يشجع على التصدير، فأدخل محمد علي تحسينات على زراعة القطن، وشجع زراعة نوع من القطن النادر الذي كان يزرع في الحدائق كالأشجار وهو طويل التيلة ناعمها، فأحدث ذلك انقلابا في ميدان زراعة القطن كان من نتائجه اتساع رقعة التصدير وازدياد الطلب على القطن المصري. وكانت الحكومة تحتكر بيع القطن وتصديره فجنت من ذلك الأرباح الوفيرة التي وظفتها في المشاريع العسكرية والصناعية والعمرانية.

وكنتيجة لاتساع رقعة الأراضي الزراعية ازداد دخل الدولة من الضرائب التي كانت تأخذها من الفلاحين إضافة إلى احتكارها البيع والتصدير كما أشرنا، إلا أن أحوال الفلاح المصري لم تتحسن كثيرا، فقد حلت الدولة محل الإقطاعيين والملتزمين. وقد كان من شأن هذه الإجراءات الجذرية أن

تضع البلاد على أبواب تحول كبير، ليس في ميدان ازدياد فعل الدولة فقط، بل في ميدان التحول الاجتماعي والارتفاع بمستوى الفلاح المصري إلى درجات جديدة تتلاءم مع التطورات النهضوية والعمرانية التي أخذت بها البلاد، إلا أن مجمل هذه التطورات النهضوية والعمرانية والعسكرية كانت على حساب الفلاح.

لم تكن أحوال العمال أحسن كثيرا من أحوال الفلاحين، فمع كثرة المصانع ازداد عدد العمال ودخلت البلاد في طور التصنيع المتقدم، ولم تكن الهوة بين مصر وغيرها من الدول الكبرى، في ذلك الحين كبيرة جدا، إلا أن العمال كانوا يعيشون في ظروف صعبة جدا أسوأ من تلك التي كان يعيشها العمال الأوروبيون، والتي كانت موضع تذمر وقلاقل وثورات. كان النظام داخل المصانع أشبه بالنظام العسكري، فقد كان العمال موزعين على كتائب وفرق، وكانوا يعيشون في الثكنات يخضعون للتدريبات العسكرية. ولا يتقاضون من الأجور إلا زهيدها، وإذا كان ذلك من عوامل إسراع النهوض والعمران وازدياد القوة العسكرية المصرية، إلا أنه كان من عوامل السقوط بعد ذلك. فعندما تضافرت القوى الأوروبية على مصر النهضة والمشروع العربي المرتبط بها، لم تكن جماهير العمال والفلاحين مهيأة للدفاع عن تلك النهضة لأن مكاسبها فيها كانت ضئيلة جدا.

أدرك محمد علي بفطرته وتجربته وذكائه أن إنشاء الجيش الحديث وتأسيس الدولة الحديثة لا يتم إلا عبر التعليم ونشر المدارس وتشييد المعاهد، وكانت الخطوة الأولى استقدام المدرسين الأجانب لإرسال البعثات إلى الخارج. فكان ذلك المدخل الطبيعي والفعال لبدء نهضة علمية وثقافية، ساهمت إلى جانب ما فعله محمد علي في الميادين الأخرى، إدارة الدولة والجيش والاقتصاد، في أحداث نهضة علمية واسعة وتكوين فكر عربي جديد.

بدأ ذلك كله بإعداد كوادر من المتعلمين تعليما عاليا يستعين بهم عل تسيير أمور الدولة، وإنشاء الجيش الحديث، لإدخال البلاد في نهضة وعمران جديدين. فطريق محمد علي إلى تحقيق مشروعه الكبير بدأ بخطوة صحيحة دون شك، وهي خطوة إعداد البنى الأساسية اللازمة للتحديث والنهوض في المرافق والميادين الرئيسة في المجتمع.

وإذا كان محمد علي قد بدأ باختيار بعض المتخرجين من الأزهر لإمداد المدارس العالية، التي اختار لها مدرسين أجانب، بالطلاب، ولتشكيل البعثات إلى الخارج، إلا أنه اختار طلاب الدراسات العليا بعد ذلك من المدارس العلمانية التي أسسها فيما بعد. وقد أثبت بعض خريجي الأزهر قدرة على التكيف والتطور تثير الدهشة، وأصبح الكثير منهم في غضون سنوات قليلة أساتذة بارزون في ميادين جديدة كالجغرافيا والهندسة والطب والجراحة والميكانيكا وصنع الأسلحة وصب المدافع والملاحة والإدارة وغيرها مما كانت مشاريع محمد علي العسكرية بحاجة ماسة إليها، كما أصبح بعضهم من كبار المفكرين ورواد النهضة الفكرية مثل رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وغيرهما.

ولما كان هم محمد علي الأول هو الهم العسكري، فإن أول ما أختاره عندما قرر إنشاء المدارس العالية هو مدرسة الهندسة أو البوليتكنيك، التي يمكن أن تمد الجيش ومؤسساته الصناعية بالمهندسين والفنيين اللازمين، وقد تأسست مدرسة الهندسة أو المهندسخانة كما عرفت في عهده في القلعة سنة 1816، وكان لها مدرسون من الوطنيين من أمثال حسن أفندي الدرويش إضافة إلى بعض الأجانب كما يؤكد الجبرتي في تاريخه لأحداث تلك السنة المرافقة لسنة 1231 هـ. وكان طلاب المدرسة العالية الأولى يتقاضون رواتب شهرية وتؤمن لهم حاجاتهم ولوازمهم المختلفة بما فيها الثياب. وعندما ازدادت الحاجة إلى مهندسين، ولم تعد مدرسة المهندسخانه في القلعة تفي بحاجة البلاد إلى المهندسين وعندما توفرت الشروط اللازمة، أنشأت السلطات المصرية مدرسة عالية جديدة للهندسة في بولاق، وكانت غالبية المدرسين فيها من خريجي البعثات التي أرسلت إلى الخارج، وقد كان لهذه المدرسة الفضل في تخريج العشرات من المهندسين الذين عملوا في الميادين المختلفة.

وفي سنة 1827 أسست الحكومة مدرسة للطب، وكان مقرها في أبي زعبل حيث يوجد المستشفى العسكري، وقد اختير لهذه المدرسة مائة من خريجي الأزهر وطلبته، وكانت تدرس فيها علوم التشريح والجراحة والصحة والصيدلة إضافة إلى العلوم المساندة من طبيعيات وكيمياء ونبات ولغات. وقد كان التعليم في المدرسة باللغة العربية عبر المترجمين، وكان المترجمون

من خارج الطلاب، وعندما ألم الطلاب باللغة الفرنسية خفت الحاجة إلى المترجمين من خارج المدرسة، وأصبح أكثر المترجمين من الطلاب أنفسهم. وقد ألحق بالمستشفى حديقة لزرع النباتات الطبيعية لاستخراج العقاقير منها. ولمجد خمس سنوات من تأسيس المدرسة تخرجت الدفعة الأولى من الأطباء، وقد أرسل بعضهم للتخصص في الخارج، كما استبقي بعضهم في المدرسة للمساعدة في التدريس، وقد ازداد عدد الطلاب في السنوات التالية وتوزعت الدراسة إلى قسمين، قسم لتخريج الأطباء وقسم لتخريج الصيادلة، وقد ألحقت بالمدرسة بعد ذلك مدرسة خاصة للقابلات والولادة، كما ألحق بالمستشفى مستشفى خاص للنساء.

وكان من المعاهد العليا المتخصصة مدرسة الألسن التي تولى نظارتها رفاعة الطهطاوي، وقد كان لها شأن كبير في النهضة الفكرية المصرية والعربية عموما. فقد كانت النهضة العلمية والثقافية بحاجة ماسة إلى مترجمين ينقلون من اللغات الأجنبية أحدث التطورات العلمية ويقيمون جسرا بين الثقافتين الغربية الحديثة والعربية، وقد سميت المدرسة حين إنشائها سنة 1836 بمدرسة الترجمة، ثم أصبحت بعد ذلك مدرسة الألسن. وكانت تضم في أول عهدها قرابة الخمسين طالبا ثم ارتفع عدد الطلاب فيها حتى جاوز المائة والخمسين طالبا. وكان الطهطاوي يهتم بهم ويرعاهم ويسهر عل نجاحهم. وكانت هذه الكلية أو المعهد العالي عبارة عن مؤسسة ثقافية متطورة تدرس فيها اللغات الأجنبية المختلفة كالفرنسية والإيطالية والإنكليزية، إضافة إلى التركية والفارسية، كما كانت يدرس فيها التاريخ والجغرافيا والشرائع والآداب وغيرها. وقد وصفت المدرسة في أكثر من مناسبة بأنها أشبه ما تكون ببيت الحكمة أيام العباسيين.

وقد ألحق بالمدرسة معاهد مختلفة للمحاسبة والإدارة وغيرها فكانت أشبه ما تكون بجامعة مصغرة، وقد تخرج من هذه المدرسة نخبة من المترجمين نقلوا عشرات الكتب إلى اللغة العربية وقد عدد الدكتور جمال الشيال هذه الكتب وأسماء مترجميها ومزاياها في رسالة جامعية أعدها نشرت فيما بعد تحت اسم تاريخ الترجمة والحركة الثقافية[*8].

وازداد عدد المدارس أو المعاهد العالية سنة بعد سنة، وكانت ثلاثينات القرن الماضي هي العصر الذهبي لهذه المدارس والمعاهد، فقد بدأت النهضة

تتكامل في هذا العقد في كافة الميادين. فبالإضافة لمدرسة الألسن والمعاهد الأخرى شيدت في سنة 1834 مدرسة المعادن في مصر القديمة، ثم مدرسة المحاسبة بالسيدة زينب في سنة 1837، ثم مدرسة الفنون والصنائع أو مدرسة العمليات سنة 1839. وذلك إلى جانب مدرسه الزراعة بنبروه أولا، ثم بشبرا بعد ذلك، ومدرسة الطب البيطري في رشيد ثم في أبي زعبل ثم في شبرا. إضافة إلى مدرسة الصيدلة بالقلعة وغيرها. ولا نذكر هنا المدارس والمعاهد الحربية والبحرية فقد سبقت الإشارة إليها عند حديثنا عن إنشاء الجيش والبحرية. كما أننا لا نذكر المدارس الابتدائية والإعدادية والتجهيزية ولعلها مدارس حديثة تدرس العلوم المختلفة والآداب والفنون وفق المناهج العصرية التي كانت سائدة قبل قرن ونصف من الزمان، وكان تقسيم المدارس إلى ابتدائية وثانوية وعليا وفق التقسيم الحديث الذي لم يكن معروفا في الكتاتيب التقليدية قبل ذلك.

وكان محمد علي قد افتتح في نهاية العقد الثاني من القرن دارا للطباعة في بولاق وقد أمدت هذه الدار المدارس ومؤسسات التعليم بما تحتاجه من الكتب والمؤلفات. وكان الباشا قد أرسل نقولا مسابكي سنة 1816 للتخصص في فن الطباعة في إيطاليا، وقد تولى هذا الأخير إدارة المطبعة في سنواتها الأولى. وقد ساهمت هذه المطبعة في النهضة العلمية والثقافية العربية الحديثة وصدرت عنها مئات الكتب، وكانت الأداة الرئيسة في توسيع دائرة الترجمة والتأليف، حتى اتسعت تلك الدائرة وامتدت خارج نطاق الفئات المحفوظة إلى سائر طبقات الشعب، وكان محمد علي يرعى الترجمة والتأليف والطباعة، وكان يجزل العطاء للكتاب ويستحث العلماء والمؤلفين على الإنتاج ويأمر بطبع ما ينتجونه. وكان محمد علي يطلع على هذه المؤلفات مع أنه تعلم القراءة في وقت متأخر عندما بلغ الخامسة والأربعين. وكان قبل ذلك يقود دفة الحكم وهو لا يعرف المبادئ الأولية للكتابة، إلا أنه استدرك ذلك وأخذ يقرأ ويكتب ويقف على أحداث العالم من خلال تتبعه للصحافة الأجنبية.

وكانت جريدة الوقائع المصرية وهي الجريدة الرسمية الأولى في مصر والبلاد العربية تطبع في هذه المطبعة، وقد صدر عددها الأول في نهاية سنة 1828، وكانت تصدر بالعربية والتركية أولا، ثم اقتصرت على العربية

بعد ذلك، وقد تولى الطهطاوي الإشراف عليها فترة من الزمن[*9]. وقد قامت إلى جانب هذه المطبعة مطابع أخرى صغيرة إلا أنها لم تبلغ درجة مطبعة بولاق التي كانت وما زالت أشهر المطابع التي ساهمت في صياغة الثقافة العربية الحديثة والفكر العربي الجديد.

والواقع أن وراء نجاح المطبعة ونجاح حركة التعليم الحديث بكل مراحلهما، ولا سيما المرحلة العليا، كانت تقف تلك الطائفة من أفراد البعثات والإرساليات العلمية التي أوفدها محمد علي إلى أوروبا لضمان حصوله على البنى الأساسية اللازمة لعملية التحديث. وكان مما جناه هؤلاء، إضافة إلى العلم الذي نقوله وأعطوه لتلامذتهم بعد أن أضافوا إليه، وقوفهم على طبيعة الحياة في العالم الحديث بكافة مرافقها وتحولهم إلى نوع من الجسور تربط الحياة الثقافية والفكرية العربية بما يجري في المجتمعات الحديثة المتطورة والمتقدمة من تطورات. وقد لا يكون هذا هو قصد محمد علي الأساسي من إرسال البعثات، فقد كان همه الأول الحصول على الكفاءات اللازمة لتحقيق مشروعه الكبير. إلا أن مجرد فكرة إرسال البعثات إلى الخارج وعدم خوف محمد علي من النتائج الجانبية التي يمكن أن يؤدي إليها إرسال هذه البعثات، وكون محمد علي هو أول حاكم شرقي يفكر في ذلك وينفذه حقا تبين مدى جدية هذا الحاكم الذي بدأ ولايته أميا في الانتقال بدولته من حال إلى حال.

بدأ محمد علي إرسال البعثات إلى الخارج-أوروبا-حوالي سنة 1813، وقد غلب على البعثات الأولى التي وجهت إلى إيطاليا أو غيرها طابع الفنيين الذين كانت المؤسسة العسكرية بحاجة ماسة إليهم لنقل الفنون العسكرية وبناء السفن، وكان من هذه البعثات نقولا مسابكي الذي أشرنا إليه في حديثنا عن مطبعة بولاق. وقد بلغ عدد هؤلاء 28 مبعوثا كان من أشهرهم عثمان نور الدين الذي أصبح أميرالا للأسطول المصري فيما بعد.

أما البعثات الكبرى فقد وجهت إلى فرنسا على وجه الخصوص، وقد بلغ العدد الإجمالي لطلاب الدراسات العليا الذين أرسلهم محمد علي إلى أوروبا 319 مبعوثا، وهو رقم كبير بالقياس بأوضاع التعليم في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وكان محمد علي يهتم بأفراد البعثات ويكاتبهم

مما يدلى على عنايته بالموضوع وما كان يتوقعه من نتائج بعد عودتهم. وقد نقل إلينا الطهطاوي نمازج من مكاتبات محمد علي إلى طلاب البعثات. والواقع أن جهود محمد علي لم تذهب سدى فقد كان لأفراد هذه البعثات اليد الطولى في نهضة مصر والنهضة العربية عموما في كافة المجالات العلمية والاقتصادية والعسكرية والسياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية.

ضمت البعثة الكبرى الأولى التي أرسلت سنة 1826 , 44 طالبا وجهوا للتخصص في الإدارة والحقوق والعلوم السياسية والفنون الحربية والملاحة والهندسة والطب والزراعة وهندسة الري والميكانيكا وغيرها، وكان من أهم أعضاء البعثة رفاعة الطهطاوي الذي كان له شأن كبير في النهضة الفكرية العربية، وقد تلت هذه البعثة بعثة أخرى سنة 1828 ضمت 24-طالبا تخصص أكثرهم في الهندسة بأنواعها، وبعثة ثالثة سنة 1829 وهي بعثة يغلب على أفرادها التخصص في الصناعات، وقد ضمت ثمانية وخمسين طالبا أرسل بعضهم إلى فرنسا وبعضهم إلى بريطانيا وقليل منهم إلى النمسا. أما البعثة الرابعة فقد ضمت 12 طبيبا من خريجي مدرسة الطب بأبي زعبل. وكانت البعثة الأخيرة في عهد محمد علي سنة 1844 وكان فيها علي مبارك وبعض أنجال محمد علي وأحفاده إلى جانب طلاب بلغ عددهم أكثر من سبعين طالبا.(*10)

4- إشعاعات التجربة المصرية في بلاد الشام

يمكن اعتبار الإصلاح إرثا عثمانيا، فقد قام عدد من السلاطين العثمانيين خلال القرن الثامن عشر بمحاولات إصلاح كانت تصطدم بعسكر الإنكشارية التي كانت تجد في الإصلاح تهديدا لمصالحها، كما تصطدم ببنى اجتماعية غير مؤهلة لتلقي الإصلاح والتجارب معه. ومع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر حاول عدد من الولاة والحكام استغلال ارتباك السلطة المركزية في الأستانة وضعفها وعجزها عن الإمساك بالأطراف، وقاموا بمحاولات استقلالية رافقها خطوات إصلاحية من نوع الإرث العثماني، لم يكتب لها النجاح الطويل. وكان على هؤلاء أن ينتظروا نجاح التجربة المصرية، لتكون حافزا لهم من جهة، وسندا وضمانا من جهة أخرى.

من جملة هذه المحاولات محاولة بشير الثاني في لبنان، فقد سعى هذا الأمير الشهابي إلى وضع حد للانهيار التام والتفكك والتشرذم والصراع في ظل الإقطاع واستغلاله البشع والنزاعات الدامية حول السلطة والمال. فقد خاض بشير الثاني النضال من أجل الإصلاح والاستقلال، ساعيا إلى استبدال اللامركزية والتفكك بنوع من الوحدة تخفف من هدر الطاقات في الصراع من جهة، وتتيح المجال لتشييد دعائم الاستقلال من جهة أخرى، وكان همه تخليص البلاد من الإقطاع لتأمين الشروط اللازمة للنهوض والتقدم. ويمكن وصف مجموع أعماله وجهوده بصفة التقدمية عموما، رغم ما عرفت به هذه الأعمال والجهود من طابع البطش. فقد اشتهر هذا الأمير بإثارة الذعر والرعب في قلوب خصومه وأعدائه، ذلك أنه، في سعيه إلى القضاء على الإقطاع وما كان يشيعه من فوضى في البلاد، لم يكن مستعدا للتساهل والتسامح مع الإقطاعيين، وكان كثيرا ما يصادر أراضيهم ثم يستغلها لحساب سلطته عن طريق تأجيرها للفلاحين بأجور يسيرة، وكان يقوم بتشجيع الفلاحين على زراعة التوت وغزل الحرير تنشيطا للاقتصاد، فتتفس هؤلاء الصعداء في عهده بعد أن كانت ترهقهم الضرائب، ونعم التجار بالهدوء، والأمان اللذين لم يعرفوهما قبلا بعد أن شن حربا لا هوادة فيها على قطاع الطرق ورجال العصابات.

إلا أن هذا كله لم يدم طويلا، فقد كان الإقطاع الإقليمي أقوى من إرادة حاكم محلي، فقد ابتاع أحد الملتزمين حقوق الالتزام في ولاية عكا وشرع الوالي يضيق الخناق على لبنان، فاضطر الأمير بشير إلى الهرب من لبنان، وكان عليه أن ينتظر حماية محمد علي باشا له ولأعماله لاستئناف جهوده الإصلاحية ضد الإقطاع. وهكذا أعاد محمد علي الأمير بشير إلى لبنان، حتى قبل حملته على بلاد الشام، فنكل الأمر بالإقطاعيين الذين عادوا إلى استغلالهم للشعب وعبثهم بالمصالح العامة. واستمر بشير الثاني في إصلاحاته في ظل حماية محمد علي. وعندما قام إبراهيم باشا بحملته عل سوريا تمتع بشير الثاني بنفوذ واسع باعتباره أحد حلفاء محمد علي، فرسخ سلطته ودعمها طيلة ثلاثينيات القرن الماضي إلى أن اضطر مجددا إلى مغادرة لبنان بعد تطويق الدول الأوروبية لمحمد علي ومحاصرته وإجباره على الارتداد إلى مصر.

لم يكن الأمر بشير وحده هو الذي حاول الإفادة من التجربة المصرية قبل دخول المصريين إلى بلاد الشام، فقد شجع النجاح الذي حققه محمد علي في مصر الحكام والولاة أن يحذوا حذوه ويجروا مجراه. ولعل أكثر هؤلاء قربا من تجربة محمد علي داود باشا في العراق، بل إن أوجه الشبه كثيرة بين الرجلين وبين التجربتين بشكل يثير الدهشة حقا. فقد بدأ داود باشا التقرب من رجال الدين ومن الزعماء الشعبيين حتى انتزع لنفسه لقب الباشوية والسلطة بعد أن كان من المبعدين وغير المرغوب فيهم من قبل السلطة العثمانية المركزية.

بدأ داود باشا ولايته محاولا تصفية نظام الامتيازات الذي كان يشبه نظام الالتزام، والذي كان يرهق كاهل المواطنين والتجار المحليين، وكان الفرس يلعبون دورا مشابها لدور المماليك في مصر، فمن جهة كانوا يساهمون في استغلال العراقيين بما يتمتعون به من امتيازات، ومن جهة أخرى كانوا أدوات للقوى الخارجية يتعاونون مع الإنكليز كوكلاء لشركة الهند الشرقية. سار داود باشا بخطوات وئيدة، متعاونا مع القوى الوطنية، وبعد أربع سنوات من حكمه وبالتحديد سنة 1821 وجه ضربته لأصحاب الامتيازات وجردهم من كل امتيازاتهم وجعلهم في مساواة التجار العراقيين. وكان من الطبيعي أن لا يروق ذلك لشركة الهند الشرقية، كما كان من الطبيعي أن تحاول إنكلترا استغلال هذه التطورات والأحداث لمصلحتها أو مصلحة المتعاونين معها. وهكذا تحرك أسطول الشركة الاستعمارية وعطل المواصلات بين البصرة وبغداد في محاولة لإرغام داود باشا على التراجع عن إجراءاته، إلا أن داود باشا واجه تلك الإجراءات بمصادرة بضائع الشركة وتطويق مقرها في بغداد دون أن يؤدي ذلك إلى الحد من نفوذ الشركة وتأمين مصالح التجار العراقيين.

وكمحمد علي حاول داود باشا تصفية الإقطاع وبسط سلطته المركزية عل العراق بأسره، وواجه التمردات المحلية والقبلية إلى أن تم له ما أراد. ثم انصرف بعد ذلك إلى تكوين جيش نظامي حديث إلا أنه، بعكس محمد علي، اعتمد على المدربين الإنكليز دون الفرنسيين، وجهز جيشه تجهيزا حديثا وزوده بالمدفعية الثقيلة، ودعم ذلك كله بتشييد ترسانة تؤمن حاجات جيشه من الأسلحة والذخيرة. وقد اضطره ذلك كله إلى تنشيط الزراعة

والتجارة والاقتصاد عموما لدعم الجيش الحديث، وإدخال زراعة القطن وقصب السكر، وحاول الحصول عل أسطول تجاري يساعده عل تسويق المنتوجات المحلية سائرا عل خطى محمد علي في مصر.

وقد حاول داود باشا، تقليد محمد علي في انتزاع استقلال كامل للعراق مستفيدا من هزيمة الأتراك في حربهم مع روسيا سنة 1828-1829، واستعد للدخول في حرب مع الدولة العثمانية إلا أن الظروف لم تكن في صالحه، فقد أباد الطاعون جيشه وقضى على كل آماله.

وفي سنة 1831 بدأت الحملة المصرية الأولى على بلاد الشام. ومنذ بدء المعارك العسكرية بين المصريين والأتراك كان التفوق العسكري المصري واضحا، وما هي إلا أسابيع قليلة حتى كانت قوات إبراهيم باشا-ابن محمد علي-قد توغلت بعيدا باتجاه الشمال. وفي السنة التالية استطاع إبراهيم باشا أن يهزم الجيش التركي، وأن يتوغل في داخل تركيا نفسها. ورغم أن القوات التركية كانت ضعف القوات المصرية فقد استطاع إبراهيم باشا أن يخرج من المعركة ظافرا، مثبتا تفرق الجيش الحديث حتى عندما تكون المعركة على أرض المدافعين الذين فاق عددهم ضعفي المهاجمين، وهكذا تقدمت القوات المصرية في بلاد الأناضول حتى وصلت إلى قوينا ثم إلى بروسيا فأصبحت الأستانة نفسها مهددة بالخطر بعد أن قضى الجيش المصري على ما تبقى من القوات العثمانية.

إلا أن هموم إبراهيم باشا كانت عربية على ما يبدو، ولم يكن يرغب في احتلال الأراضي التركية بقدر رغبته في تأسيس دولة عربية، فقد كانت الخطط التي وضعها مع والده تشير إلى هذا التوجه، وكان إبراهيم باشا قد نشأ في بيئة عربية صرفة، وكانت مشاعره عربية كما تؤكد الوقائع والأحداث. وفي هذا يقول لوتسكي إن خطط محمد علي وابنه كانت بعيدة المرمى إذ كان يحلم كلاهما بتكوين دولة عربية مستقلة كبيرة. ويقتبس لوتسكي عن بالمرستون فيما يتعلق بإبراهيم باشا مؤكدا أن هدفه الحقيقي هو تكوين مملكة عربية تضم كل الأقطار العربية التي تتكلم بلغة الضاد. ويضيف لوتسكي إلى هذا أن البارون بوالكمت المعتمد الفرنسي لدى إبراهيم أبلغ أن هذا الأخير لا يخفي مقاصده، فهو يرمي إلى بعث الوعي القومي العربي، لأحياء الأمة العربية وغرس شعور وطني أصيل عند العرب، والتعاون

معهم إلى أقصى حد في إدارة الإمبراطورية القادمة. وبث إبراهيم بنشاط فكرة البعث القومي في نداءاته وكان غالبا ما يذكر بمجد الشعب العربي في التاريخ القديم. وأثر بحماسه على قواته وأحاط. نفسه بأناس كانوا يشاطرونه أفكاره ويعملون من أجل بثها.(*11)

إلا أن إبراهيم ووالده محمد علي كانا يدركان أن الشروط اللازمة لطرح مشروع الدولة العربية الموحدة لم تكن قد توفرت، وأنه لا بد قبل ذلك من القضاء على الإقطاع، وانتظار قيام برجوازية وطنية تكون مؤهلة لقبول الفكرة والمشاركة في تحقيقها، من هنا توجهت جهود محمد علي، حتى قبل الحملة على بلاد الشام، إلى محاربة الإقطاع ومحاولة تصفيته عبر دعم رجال حكم من أمثال بشير الثاني وغيره. وبعد استتباب الأمور في بلاد الشام لمحمد علي ونجله إبراهيم أصبح بالإمكان الانطلاق في الخطوات العملية لتحقيق المشروع خطوة خطوة. وكانت الخطوة الأولى هي ضرب الإقطاع تمهيدا لإصلاح الإدارة والاقتصاد، وتطوير التعليم لإعداد البنى الأساسية اللازمة لمشروع سياسي وحضاري من النوع الذي كان يفكر فيه الرجلان.

ولم تكن المهمة صعبة جدا، فقد كان عرب المشرق خارج مصر على تفاعل مع الأحداث في القطر المصري، وقد عبرت عن ذلك إصلاحات بشير الثاني ومحاولة داود باشا السير على نهج محمد علي كما أشرنا. ومن جهة أخرى فإن الضرائب الباهظة التي كانت تفرضها السلطات المركزية في الأستانة لتغطية نفقاتها الحربية كانت ترهق كاهل المواطنين، وكان التذمر قد بلغ مداه الأقصى قبل دخول القوات المصرية، ومن هنا فقد لاقت هذه القوات الترحيب الكامل من قبل الجماهير التي نظرت إلى هذه القوات على أنها قوات تحرير من نير السلطان وتعسف الملتزمين.

قام إبراهيم باشا بعدد من الخطوات الإصلاحية تمهيدا لوضع بلاد الشام على عتبة التحديث على غرار ما جرى في مصر، أوقف تدهور الزراعة التي كان نظام الإقطاع يدفع بها إلى الوراء، واتخذ عدة خطوات تشجيعية مثل إعفاء الأرض البكر المحروثة من الضرائب لفترة طويلة من الزمان، وتخفيف الضرائب ووضع حد نهائي للابتزاز والاستغلال والتعسف. فنشأت قرى جديدة، واستصلحت مساحات واسعة من الأرض، وحرثت

الأرض البكر، فتضاعف حجم الأرض المزروعة في غضون سنوات قليلة. وساعد الأمن والاستقرار على تطوير الصناعة والتجارة. وظهرت الطلائع الأولى لبرجوازية وطنية لم تعد تخاف أن تظهر ما لديها من رأسمال وأن توظفه، بعد أن منعت السلطات الجديدة تعديات الباشاوات والملتزمين، ونشطت التجارة الخارجية فازدهرت المدن، ولا سيما المدن الساحلية مثل طرابلس وبيروت وصيدا والمدن التي تقع على خطوط المواصلات الدولية مثل دمشق وبغداد، وقد أدى هذا كله إلى مضاعفة الإنتاج الصناعي وحجم التجارة مع الخارج، إضافة إلى تحسين الزراعة وتطويرها فازداد الدخل الوطني والفردي.

تعاون إبراهيم باشا مع الأمير بشير الثاني في لبنان وآل عبد الهادي في فلسطين وأمثالهم في المناطق الأخرى، وأعاد تنظيم البلاد على النمط المصري وقسمها إلى مديريات على رأس كل مديرية مسؤول، وعين في كل مدينة مسؤولا آخر ينوب عن السلطة المركزية أشبه ما يكون بالمحافظ يباشر الأعمال في المدينة والقرى المجاورة التي كان عل رأس كل منها شيخ أو ما يشبه ذلك. وشكل المجالس الشورويـة ممن يمكن اعتبارهم نواة البرجوازية الوطنية. وانشأ المحاكم وتولى الإشراف عليها مباشرة.

إلا أن أهم ما يعنينا هنا إصلاحات إبراهيم باشا في ميدان التعليم والثقافة عموما، فمن جهة افتتحت المدارس الابتدائية والثانوية وفق الأنظمة الحديثة في جميع أنحاء البلاد الشامية، ومن جهة أخرى شيدت أول مطبعة في لبنان سنة 1834 فبدأت معها حركة التأليف والترجمة والنشر، ودخلت البلاد في مرحلة فكرية جديدة كانت المدارس التي أنشأها إبراهيم باشا على غرار المدارس المصرية تخضع للانضباط العسكري. وكانت السلطات تقدم للتلاميذ والطلاب الطعام واللباس بالإضافة لمصاريف أخرى. وكان التعليم عربيا موجها، فهو باللغة العربية أولا، وهو يحاول إحياء هذه اللغة وبث روح التجديد وغرس الوعي القومي العربي في نفوس الطلاب وعقولهم كما يؤكد جورج أنطونيوس في كتابه يقظة العرب.

في هذه الأثناء نشأ وترعرع جيل جديد من الشبان اللبنانيين من أمثال بطرس البستاني وناصيف اليازجي سيكون له شأن في النهضة العربية الفكرية وتحديث الثقافة العربية. وقد لا تكون إصلاحات إبراهيم باشا هي

وحدها التي صاغت فكر هؤلاء، إلا أنها دون شك ساهمت مع إصلاحات بشير الثاني السابقة والإصلاحات التي اضطرت الدولة العثمانية إلى اتخاذها بعد خروج القوات المصرية من بلاد الشام سنة 1840 تحت ضغط الدول الأوروبية وتهديدها العسكري. والواقع أن روح التسامح الديني التي عرفت عن إبراهيم باشا كما عرفت عن والده، وتشجيعه للمسيحيين العرب وتحريره إياهم من القيود التي كانت تفرض عليهم من قبل الباشوات الأتراك بالإضافة إلى بثه روح الوطنية وإعطائه فكرة النهوض والبعث القومي طابعا علمانيا، كل ذلك ساعد المسيحيين العرب الذين كانوا يمارسون الحرف ويحتكرون التجارة في المدن على أن يكونوا طليعة البرجوازية المستفيدة من التحديث، وقد كان البستاني واليازجي ممثلين لهذه البرجوازية الوطنية معبرين عن مصالحها.

5- وتونس أيضا

منذ بداية علاقة الولايات الإفريقية بالدولة العثمانية، كانت هذه الولايات على شيء من الاستقلال، فقد ساعد بعدها الجغرافي وكونها في أطراف هذه الدولة على أن تكون دائما شبه مستقلة، وكان الوالي العثماني في هذه الولاية أو تلك سرعان ما يتحول إلى صورة رمزية بعد تعيينه بفترة قصيرة، ليترك السلطة الحقيقية للطبقة الحاكمة المحلية. ورغم أن أكثر أفراد هذه الطبقة من أصول تركية وعثمانية مختلفة، إلا أنهم تحولوا تدريجيا إلى مواطنين محلين كما هو شأن محمد علي وأسرته في مصر. كان الوضع في تونس، وهي إحدى هذه الولايات، لا يختلف عن هذه الصورة العامة كثيرا، فمنذ ارتباط هذه الولاية بالدولة العثمانية، كانت السلطة الحقيقة محلية، ومع حلول القرن السابع عشر شهدت تونس مزيدا من الاستقلال والحكم الذاتي عل يد الحكام المراديين. أما القرن الثامن عشر فقد شهد تأسيس دولة تونسية شبه مستقلة أسسها حسين بن علي، وكان على رأس هذه الدولة حاكم يسمى الباي، وقد استمر هذا النظام حتى بعد سقوط الخلافة، وإلى أن حصلت تونس على استقلالها وأصبحت جمهورية سنة 1957.

إلا أن ما ميز الوضع في تونس هو لعب العناصر العربية التونسية دورا

أساسيا في الإدارة السياسية والعسكرية للبلاد. وقد تكرس هذا الاتجاه مع حكم البايات المراديين، وخاصة أيام الباي حمودة باشا الحسيني في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وقد ظهر ذلك من خلال استخدام اللغة العربية لغة للدولة بدلا من اللغة التركية التي كان استخدامها مفروضا في الولايات الأخرى.

وعندما حمل القرن التاسع عشر معه تغيرات مهمة في علاقة أوروبا بالبلاد العربية، وكان أهم هذه التغيرات التحدي العسكري، إضافة إلى التحدي الثقافي والحضاري. عندما احتلت فرنسا الجزائر سنة 1830 فأصبحت بذلك على حدود تونس، كان من الطبيعي أن يشعر الحكام التونسيون بالخطر يتهددهم، وأن يبادروا إلى اتخاذ خطوات وقائية كان أهمها التوجه إلى البناء الداخلي على ضؤ الإفادة من التجربة الأوروبية. ومع أن مصير تونس كان قد تقرر في الواقع منذ احتلال فرنسا للجزائر فقد كان الفرنسيون يهدفون إلى إلحاق كافة الولايات الإفريقية بمستعمراتهم، إلا أن التونسيين رفضوا الدخول تحت الوصاية دون مقاومة ودون محاولة الإفلات منها.

في نفس الوقت، كانت أصداء النجاح الذي حققه محمد علي باشا في مصر تلهب خيال الحكام المحليين وتثير مشاعر المواطنين. وعندما توفر لتونس في القرن التاسع عشر بعض الحكام المستنيرين بدأت محاولات الإصلاح والتحديث في خط شبه مواز لما كان يدور في مصر. وقد بدأت أولى هذه المحاولات مع حمودة باشا الحسيني في مطلع القرن التاسع عشر، ثم تجددت مع الباي أحمد بين سنتي 1837-1855، وفي أيام هذا الأخير ظهر مصلح كبير هو خير الدين التونسي، فكان لأفكاره ومبادئه الإصلاحية والتحديثية شأن كبير، خاصة وأن خير الدين أصبح وزيرا ثم وزير أولا، وكان قد زار أوروبا وعاش فيها واطلع عن كثب على دخول العالم في مرحلة تاريخية جديدة، فأدرك أن تيار الحضارة تيار جارف فلا بد من ركوب مركبه، والأخذ به إذا أردنا البقاء.[12*]

عرفت تونس محاولتين أساسيتين للإصلاح الداخلي في القرن التاسع عشر قبل أن تغزوها القوات الفرنسية وتوقف عملية الإصلاح والتحديث. كانت المحاولة الأولى هي تلك التي جاءت على يد الباي أحمد ما بين سنتي

1837-1855، والثانية هي التي جاءت على يد خير الدين الذي قام ببعض الإصلاحات خلال فترة توليه الوزارة في مطلع النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والذي عاد بعد ذلك إلى تحقيق إصلاحات حقيقية عندما تولى الولاية الأولى بين سنتي 1873-1877 حيث أتيحت له ولبعض زملائه المجددين الفرصة لتنفيذ بعض المشاريع الإصلاحية في محاولة لتحديث البلاد. صحيح أنه كانت هناك محاولات للإصلاح والتحديث قبل هاتين المحاولتين، وهو ما أشرنا إليه عند ذكرنا للباي أحمد حمودة باشا وبعض خلفائه في مطلع القرن التاسع عشر، حيث جرت محاولة استبدال جيش المرتزقة بجيش على النمط الأوروبي، إلا أن الإصلاح الحقيقي والتحديث المثمر جاء بعد ذلك على يد الباي أحمد ويد خير الدين.

كان الباي أحمد معجبا ومتأثرا بتجربة محمد علي، وقد بدأ عهده بإصلاح الجيش وبنائه بناء حديثا على نمط جيش نابليون لأنه كان معجبا بنابليون في نفس الوقت. ولأن أحمد أراد تحديث الجيش فقد كان لا بد له من دعم هذا الجيش بتعليم مناسب، فأسس كلية الهندسة أو البوليتكنيك سنة 1838، وكان قصده تخريج ضباط مهندسين. وكان المدرسون في هذه المدرسة بعضهم من العرب وأكثرهم من الأجانب، الفرنسيين على وجه الخصوص. ولم يقف أحمد في سيره على طريق محمد علي عند هذا الحد، بل حاول تصنيع البلاد واهتم بالصناعة الحربية التي يمكن أن تمد الجيش بالأسلحة والمعدات اللازمة له حتى لا يضطر إلى أن يصبح رهينة للدول المصدرة للسلاح والذخائر. ويمكن القول إن سياسة أحمد باي التصنيعية قد نجحت إلى حد بعيد كما نجحت سياسة محمد علي قبله بسنوات قليلة، وقد عرفت تونس في عهد هذا الحاكم المستنير مصانع متعددة للأسلحة والذخيرة والجلود والنسيج وغيرها، وقد تطور الجيش وتأسست البحرية التونسية وأنشئ المرفأ المناسب لها تماما كما جرى في مصر. كل ذلك مع مزيد من الخطوات ولعل الاستقلالية التي ظهرت في علاقات الباي مع الدولة العثمانية من جهة، ومع قناصل وسفراء الدول الأوروبية من جهة أخرى.

الفرق الأساسي بين التجربتين المصرية والتونسية، هو أن محمد علي اهتم بتحديث إدارة الدولة وتحديث الاقتصاد إلى جانب تحديث الجيش

والتعليم، في حين أن أحمد باي اهتم بتحديث الجيش والتعليم، ولم يصرف العناية اللازمة لتحديث الاقتصاد وتطويره. أما الإدارة فقد أهملها، فكانت نتيجة ذلك أن استطاع أحد وزرائه وهو مصطفى الخزندار، وهو معروف بفساده وجشعه، بجني ثروة هائلة، بعد أن جمع حوله عصبة من الأتباع والمستفيدين عملوا على امتصاص خيرات البلاد وعرقلوا تقدمها. وقد أقصي الخزندار بعد ذلك إلا أنه كان قد أخر عملية التحديث وعرقل مسيرتها حيث ورط البلاد بديون طائلة كان المرابون الأوروبيون يأخذون عليها فوائد فاحشة. وقد اتخذت هذه الديون ذريعة لتدخل المرابين الأوروبي في اقتصاد تونس عن طريق تشكيل لجنة الديون الأجنبية سنة 1869، وقد حدث أمر مشابه لهذا في مصر قبل دخول القوات البريطانية إليها سنة 1882.

وكانت تجربة الإصلاح الكبرى في تونس بعد ذلك حين أصبح خير الدين التونسي وزيرا أولا وتسلم مقاليد الأمور في البلاد. وقد كانت التجربة الإصلاحية أيام الباي أحمد بمثابة الدروس المهمة التي تلقاها خير الدين، وكان أهم درس تعلمه من تلك التجربة هو أن الإصلاح والتحديث في ظل إدارة سياسية فاسدة لا يؤدي إلا إلى خيبات الأمل. وقد أتيح لخير الدين، إضافة إلى وقوفه عل تجربة الباي أحمد وإفادته منها، أن يزور فرنسا في مهمة دبلوماسية، وأن يقضي عدة سنوات فيها حتى أدركته الحداثة كما كانت تعيشها أوروبا، في منتصف القرن التاسع عشر. وعندما عاد من مهمته في باريس سنة 1857 أسندت إليه وزارة الملاحة إضافة إلى رئاسة المجلس الذي أسسه الباي عملا بالدستور الجديد، إلا أن صدامه مع الطغمة الفاسدة جعله يستقيل من الوزارة، وأن يغادر إلى أوروبا ثانية ليبقى فيها سبع سنوات هذه المرة دارسا أحوال أوروبا، واقفا على أسباب تقدمها، متأملا في أسباب تخلف بلاده وعدم نجاح تجربتها التحديثية.

وعلى أثر الوصاية المالية الأجنبية على تونس سنة 1869، عاد خير الدين إلى بلاده ليرأس لجنة الديون الإيطالية-الفرنسية-الإنكليزية، وعاد في الوقت عينه لممارسة نشاطه السياسي. وبعد فترة قصيرة من الزمن استطاع خير الدين أن يصل إلى أعلى مركز سياسي في البلاد يستطيع الوصول إليه وهو منصب الوزير الأول، وعندئذ أتيحت له فرصة تطبيق

برنامجه السياسي الذي عرضه في كتابه الشهير أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك الذي كان قد جمع مادته أثناء إقامته في أوروبا. وكان أكثر ما اهتم به خير الدين هو إصلاح الجهاز الإداري وتحريره من الطغمة الفاسدة، فقد أدرك خير الدين أن التحديث لا يكون بدون رجال محدثين، والإصلاح لا يكون بدون مصلحين، وأن فاقد الشيء لا يعطيه.

وقد اهتم أبو النهضة كما يعرف خير الدين التونسي، إضافة إلى إصلاح الجهاز الإداري وتحديثه، بإصلاح نظام الضرائب لإزالة نظام الالتزام الذي كان يباشره القواد وجامعو الضرائب الذين كانوا يفرضون الضرائب التعسفية على رؤوس المواطنين، ويتقاضون نسبة مئوية من الضرائب المجموعة. وقد رأى خير الدين أن تشجيع الزراعة وتطويرها يحتاجان إلى الدعم، وإلى إلغاء الضرائب عل الأراضي التي تباشر التشجير وزراعة الزيتون والنخيل، وهو ما ضمنه للفلاح.

وقد اهتم التونسي بشكل خاص بتأمين الاستقرار والأمن والطمأنينة ومع التعديات على الحقوق لأنها شروط لازمة لإطلاق مسيرة النهوض. كان خير الدين ينشد أن يحقق في بلاده ما شاهده في أوروبا من رفع المظالم والتشدد في الحفاظ عل حرية المواطنين وحقوقهم وانتشار روح الديموقراطية بينهم. وهو يفخر في مذكراته التي كتبها بعد اعتزاله السياسة بمحاولاته لإقامة علاقات مباشرة مع المواطنين، ويذكر أنه وضع صندوقا خاصا بشكاوى المواطنين في إحدى الساحات العامة، واحتفظ بمفتاح الصندوق بنفسه للوقوف على شكاوي المواطنين وآرائهم دون أن يكون بينه وبينهم أي حاجز من الحواجز.

ولا يجوز نسيان اهتمام خير الدين بالتعليم وإعطائه العناية الفائقة، فقد اهتم بتنظيم التعليم في جامعة الزيتونة، وحاول تطويره وتحديثه ليكون إلى جانب المدرسة الصادقية التي أنشأها على النظام الحديث وعلى غرار مدارس الليسه أساسا لنهضة فكرية. وقد أردف ذلك باهتمامه بالمكتبات وتأسيس مكتبة عامة وعنايته بالصحافة والكتابة عموما وغير ذلك كثير.

إلا أن أهم إنجازات خير الدين على الإطلاق هو وضعه لكتابه، ولا سيما مقدمة الكتاب التي تعتبر بحق بمثابة مشروع نهضوي متكامل، فقد وضعت هذه المقدمة الأسس النظرية للتحديث يستحق صاحبها عليها وحدها

لقب أبو النهضة. فقد كانت المقدمة الباب الواسع للانطلاق والدخول في العصر الحديث. فأبو النهضة التونسية لم يكن أبا لهذه النهضة بما أنجزه كسياسي إصلاحي، بل بما أنجزه ككاتب ومفكر نظر لنقل تجارب الأمم الأخرى، لا لنقل التقليد، بل لنقل الاستيعاب والتمثل الواعيين. لقد كان من تأثير أفكار خير الدين في المقدمة على معاصريه وتلامذته من المثقفين أن ينسب نشوء الحركة الوطنية التونسية إلى البذور التي بذرتها هذه المقدمة والتي أثمرت وأينعت على يد بعض تلامذة خير الدين أمثال البشير صفر الأب الثاني للنهضة كما يعرف في تونس[*13].

لم يتمكن خير الدين من نقل مشروعه النظري إلى حيز التطبيق، فقد كان مصير تورنس قد تقرر قبل أن يتسنى لخير الدين أن يقدم على أي خطوة، بل وقبل ذلك عندما كان خير الدين طفلا صغيرا، أو حتى قبل ذلك. فمنذ دخول فرنسا إلى الجزائر، ومنذ وضع المخططات الاستعمارية لضم المغرب العربي إلى الحظيرة الاستعمارية، وفي ظل عجز السلطات العثمانية عن الدفاع، وتأخر المشاريع الإصلاحية والتحديثة وعرقلتها، كان تطويق الاستقلال وإحباط مقاومة الضم والإلحاق يتم خطوة بعد خطوة. وعندما جاء خير الدين للحكم لم يكن قد تبقى في الجعاب إلا الأسهم القليلة، فسلك سياسة الطريق الوسط، لم يستسلم لمحاولات الضم والإلحاق الاستعمارية، ولم يعتمد على الدعم غير الموثوق فيه الذي قدمته الأستانة، فحاول وأطلق كل ما كان لديه من أسهم، فكان أحسنها مشروعه النظري الذي يعرضه في كتابه.

كان خير الدين مفكرا واعيا إلى جانب كونه سياسيا حاذقا، ولعل مشكلته الكبرى أنه كان دائما الرجل المناسب في المكان غير المناسب. فبعد احتلال فرنسا لتونس وبعد لجوء خير الدين إلى الأستانة، جعله السلطان عبد الحميد صدرا أعظم على أمل إنقاذ ما يمكن إنقاذه، إلا أن خير الدين هذه المرة كان أيضا قد جاء متأخرا، وكان كل شيء قد تقرر قبل ذلك. ولكن خير الدين الذي جاء متأخرا على مسرح العمل السياسي كان سباقا في ميدان الفكر والنظر وهو ما سنقف عليه في الفصل التالي.

الحواشي

(*) عبدالرحمن الرافعي، عصر محمد علي، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1982، ص559.
(*1) يمكن الوقوف عل مزيد من التفاصيل في كتاب عبد الرحمن الجبرتي: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت (د. ت.)، الجزئين الثاني والثالث. وفي الجزء الثاني من كتاب عبد الرحمن الرافعي: تاريخ الحركة القومية، دار المعارف بمصر، 55-8 وكتاب عبد الرحمن الرافعي أيضا عصر محمد علي، دار المعارف بمصر ط 40، سنة 1982 وكتاب لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديثة، ط 8، سنة 1985.
(*2) عبد الرحمن الجبرتي: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، الجزء الثالث، ص. 481.
(*3) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث، دار الفارابي، بيروت، ط 9، ص 67 و 68
(*4) عبد الرحمن الرافعي: عمر محمد علي، ص 354، وما بعدها.
(*5) نقلا عن عبد الرحمن الرافعي: عصر محمد علي، ص 375.
(*6) لوتسكي: مرجع مذكور سابقا، ص 68 و 69.
(*7) لوتسكي: ص 70.
(*8) قارن جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، دار الفكر العربي، القاهرة 1951.
(*9) يرى د. إبراهيم عبده الذي كتب تاريخ الطباعة والصحافة خلال الحملة الفرنسية 1798-1801 أن لإنشاء المطبعة علاقة مباشرة باهتمام محمد علي بإنشاء الجيش، لنشر القوانين والتعليمات العسكرية ولطبع الكتب اللازمة لتعليم أفراد الجيش وضباطه. قارن ب لويس عوض: المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، الجزء الثاني في الفكر السياسي والاجتماعي، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، 1963، ص 81.
(*10) يمكن الوقوف على التفاصيل المتعلقة بهذه البعثات في كتاب عبد الرحمن الرافعي: عصر محمد علي، ص 407 وما بعدها.
(*11) لوتسكي: ص 131.
(*12) قارن ب معن زيادة، خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1985، ص 11 وما بعدها.
(*113) المرجع السابق، ص 45.



٦ محاولات في صياغة المشروع الحديث

١ - ثقافتان في ثقافة واحدة

أراد محمد علي تحديث الجيش، وقد قاده ذلك إلى ضرورة تحديث الدولة، وعندما أخذ بتحديث الدولة وجد أن ذلك لا يكون إلا بتوفير البنى أو الأجهزة أو (الكوادر) الأساسية اللازمة، والتي لا غنى عنها في عملية التحديث. وعندما طوق مشروع محمد علي من الخارج، تمهيدا لدخول الاستعمار بعد ذلك وإفراغ مصر من كل مكتسبات ومنجزات النهضة، لم يبق لمصر وللعرب إلا هذه البنى وما حملته معها من أفكار ومفاهيم ورؤى جديدة أورثتها للأجيال اللاحقة. وقد ظلت هذه البنى وامتداداتها، بعد ذلك، الأسس أو الركائز أو القواعد التي لا بد منها لأي حركة فكرية عربية. فالأفكار لا تقوم في فراغ، ولا تكون إلا بأولئك الذين يستطيعون تقبلها والتفاعل معها.

ويعتبر رفاعة الطهطاوي (1801-1873) الذي كان أبرز أركان النواة الأولية لجهاز محمد علي، الممثل الأول للجيل الأول من هذه البنى في ميدان التربية والتعليم والصحافة والترجمة والتأليف، والمفكر

الذي وضع المعالم الأولى لمركب ثقافي جديد يجمع بين الحداثة والتراث، والمعلم الذي أضل الأصول الحديثة لكثير من العلوم كالجغرافيا والتاريخ والتربية والتعليم والسياسة في الفكر العربي، والمعلم الذي أسهم في صياغة أفكار الأجيال اللاحقة، والرائد الأول لمجمل الفكر العربي الحديث.

لقد استطاع الاستعمار أن يجهض تجربة محمد علي، خاصة وأن محمد علي الذي أعد العدة لكل شيء أهمل أهم شيء، وهو إعداد الجماهير لحماية الدولة الحديثة، فقد بنى دولته على حساب الجماهير لا من أجلها، وقد سار ورثته على خطاه. إلا أن إنجازا كبيرا من إنجازات عصر محمد علي لم يتمكن الاستعمار من القضاء عليه وتصفيته لحسابه وهو تلك البنى الأساسية والأفكار التي حملتها والنظريات التي نقلتها والرؤى التي قدمتها. وإذا كان عود ثقاب واحد كافيا لتحدي الظلمة الدهماء، فإن معلما واحدا يكفي لإعداد طليعة من المتعلمين، والطليعة تستطيع تنوير جيل بكامله.

ومع هذا فإن رفاعة الطهطاوي لم يكن عود ثقاب يتحدى الظلمة برهة ثم يحترق، كما أنه لم يكن يدا واحدة تعمل دون أيد إلى جانبها، وإن كان اليد الأولى، والمعلم الكبير، والممثل الأساسي لجيل الرواد الأوائل، بل هو رائد الرواد الذي جمع الثقافتين العربية-الإسلامية والغربية الحديثة في كل موحد، وإمام نهضة أدرك أن العلم هو طريقها فلم يوفر جهدا في تحصيله وتهيئته لمن بعده، فكان نقطة الضوء التي ما زالت تكبر، والبذرة الصالحة في الأرض الطيبة.

كانت ثقافة الطهطاوي قبل رحيله إلى باريس سنة 1826 كمرشد ديني لأول بعثة طلابية كبرى من بعثات محمد علي، ثقافة تقليدية من النمط السائد في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أي أنها ثقافة تقتصر على المتون المتداولة والشروح عليها وبعض الأجروميات. بدأها بحفظ القرآن وبعض دروس اللغة في الكتاتيب وأنهاها في الأزهر حيث كان الابتكار والأصالة قد اندثرا، وحيث سيطرت متون المتأخرين وشروحهم وما فيها من التعقيد والغموض والإسفاف في أكثر الحالات. وباستثناء تفتح ذهن الطهطاوي الشاب واتصاله بأستاذ حاول الخروج على المألوف باهتمامه بالعلم في حدود ضيقة هو الشيخ حسن العطار، فإن ثقافة رفاعة كانت محصورة جدا في بعض المتون والشروح والحواشي مما كان أهل الأزهر

يشتغلون به شاغلين أنفسهم عن تراث العرب في عصور الازدهار السابقة على الحواشي والمنظومات التلفيقية والاجترارية.

وكان العلم بمعناه المعروف اليوم غائبا غيابا شبه تام عن جميع مؤسسات التعليم المتبقية في البلاد العربية، وكان الأزهر أشهرها وأعرقها. والقصة التي يرويها الجبرتي عن أن الوالي التركي أحمد باشا المعروف بكور وزير الذي جاء إلى مصر في منتصف القرن الثامن عشر فلم يجد فيها من يحدثه في الرياضيات والحساب، أو العلوم الطبيعية أو ما سواها من العلوم حتى قال قولته أن تسمع بالمعيدي خير من أن تراه خير دليل على طبيعة الثقافة التقليدية في ذلك الحين.

وإذا كانت هذه هي الثقافة التي تلقاها الطهطاوي الفتى، وقد باشر بنقلها إلى غيره حيث أجيز للتدريس في الأزهر، إلا أن ما ميزه عن أقرانه هو تفتح مبكر واتصال بشيخ كان قد أعجب بما عند الفرنسيين من علم وتكنولوجيا، وقف على جوانب منها أثناء الحملة الفرنسية على مصر، وأدرك أن الإلمام بالعلوم والاشتغال بها ليس مما يتفق مع سنة القدماء فقط، بل هو ضرورة حياتية ومستقبلية أيضا. وقد شجع الشيخ العطار تلميذه الشيخ الطهطاوي وحباه بعطفه ورعايته، وعندما أتيحت الفرصة اقترحه مرافقا للبعثة إلى باريس وشجعه على العناية بالترجمة تمهيدا لنقل علوم الإفرنج إلى الغربية بقصد الانتفاع بها.

وعندما خرج الطهطاوي من القاهرة إلى باريس لم يكن مزودا بأكثر من الثقافة التقليدية التي كانت شائعة، والتي عمل ضمن إطارها عندما أصبح مدرسا في الأزهر، إلا أنه استطاع فيما بعد أن يوسع من إطار هذه الثقافة، وأن يقف على جوانب أوسع من التراث، حتى إذا ما ضم إليها الثقافة الأوروبية التي اغترف منها أثناء إقامته في باريس اغتراف الأرض العطشى للماء، خرج من كل ذلك بصيغة ثقافية جديدة تجمع بين الثقافتين التراثية العربية والغربية الحديثة، تذكرنا بما فعله العرب عندما خرجوا من جزيرتهم بعد الإسلام، وأنشأوا المركب الثقافي الذي تحدثنا عنه في فصل سابق.

في باريس انصرف الطهطاوي مع أفراد البعثة إلى تعلم الفرنسية أولا، ثم إلى الاطلاع على معارف جديدة في الميادين المختلفة، وقد لفت نظره غزارة علم الأوروبيين من جهة وتوصلهم إلى مناهج جديدة في البحث

والدراسة. ففي ميدان التاريخ مثلا لاحظ الطهطاوي الفرق الشاسع بين كتابة التاريخ كما كانت سائدة في مصر والبلاد العربية وكتابته عند الأوروبيين، فالأولى هي سرد وقائع تختلط فيه الحقائق بالخرافات، والثانية هي دراسة ومقارنة وتحليل للوقائع ونقد للروايات والخروج بنتائج. وقد عبر الطهطاوي عن ذلك عندما قال إن من ينظر نظرة جديدة إلى وقائع التاريخ فإنه يصعد إلى ذروات النظر فيرى تحت رجليه أن العالم بأسره أشبه بمحيط. وقد استخدم الطهطاوي المنهج الجديد الذي اكتسبه في باريس في كتابته للتاريخ فيما بعد، فكان بذلك موصل هذا العلم في فكرنا الحديث.

وفي باريس تنبه الطهطاوي إلى علم الجغرافيا وإلى حقائق جغرافية وفلكية جديدة، وكان علم الجغرافيا من العلوم الحربية التي تسهم في نهضة الجيش الوطني، وقد انصرف الطهطاوي إلى هذا العلم، ووقف على حقائق أصبحت بديهية الآن إلا أنها كانت بمثابة الاكتشافات الكبرى بالنسبة له. من هذه الاكتشافات مسألة كروية الأرض و القول بدوران الأرض ونحوه، وقد رفض الطهطاوي أول الأمر قبول هذه الأفكار فوصفها بالضلالات، إلا أنه استدرك بقوله إن الأوروبيين يقيمون عليها أدلة يعسر على الإنسان ردها، ثم عاد بعد ذلك وأخذ بها وقدمها لمواطنيه وساهم في ترجمة ووضع كتب جغرافية متعددة، وبمنهج جديد فكان رائدا في هذا الميدان.

ومن الأمور التي اهتم بها الطهطاوي منذ بدء إقامته في باريس قواعد اللغة الفرنسية ونحوها، وقد تعمق في هذه الأمور شأنه في ذلك شأن الأزهري مع لغته العربية حيث لا يكتفي بالإلمام العام بقواعد اللغة، بل يحاول الدخول في العمق حتى تنفض له أسرارها. ثم قرأ وجهة نظر المستشرقين الفرنسيين في اللغة العربية ونحوها وقواعدها، ووقف على منهج جديد في التعامل مع هذه اللغة. وقد أفاده ذلك في جهوده في اللغة العربية بعد ذلك، وهي جهود لا تقف عند حدود تأليف كتابه التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية. فهذا الكتاب الذي يعرض فيه الطهطاوي للنحو العربي بأسلوب سهل وواضح وأمثلة متعددة وجداول توضيحية، ليس إلا جزءا ضئيلا من جهود الطهطاوي اللغوية، فقد انتهج الطهطاوي نهجا جديدا في الكتابة جاء خلوا من السجع والتكرار، وباستثناء عناوين كتبه

التي احتفظت بشيء من السجع، فإن أسلوب الطهطاوي يختلف بالكلية مع أسلوب أساتذته ومن تقدموه. يضاف إلى ذلك، أن رفاعة اهتم بالدراسات المعجمية وحاول وضع معجم جامع وزود بعض كتبه بملحق معجمي، وأدخل في العربية مصطلحات جديدة، حتى يمكن القول إنه كان رائدا من رواد اللغة العربية الحديثة، بل هو رائد تجديدها وتحديثها.(*)

بعد تمكن رفاعة من اللغة الفرنسية انصرف إلى اعتراف المعرفة أينما تيسرت له وفي أي موضوع من موضوعاتها، وهو يعدد لنا هذه الموضوعات، فبالإضافة إلى اللغة والنحو والتاريخ والجغرافيا شغل نفسه بالحساب والهندسة، كما اعتنى عناية خاصة بفن الترجمة، ويذكر انه ترجم عدة كتب وعدة مقاطع من كتب حيث يقول ترجمت مدة إقامتي في فرنسا اثني عشر كتابا وشذرة يأتي ذكرها في آخر هذا الكتاب، يعني اثني عشر مترجما بعضها كتب كاملة وبعضها نبذات صغيرة الحجم.(*1) ونحن نعرف أن الترجمة كانت قد غابت عن اللغة العربية لفترة طويلة من الزمان، وأن المصنفين الأزهريين وغيرهم من المصنفين كانوا قد فقدوا الاتصال بالثقافات الأخرى والتفاعل معها. وقد وجد رفاعة أن الترجمة سلاح هام لإعادة التواصل الثقافي، وأداة لا بد منها لاكتساب علوم الآخرين المتطورة ومحاولة نقلها إلى العربية والإفادة منها. ومن هنا كان اهتمامه الواسع بالترجمة وأثناء إقامته في باريس أولا، ثم بعد عودته إلى الوطن عندما أسس مدرسة الألسن ومكتب الترجمة التابع لها.

إلا أن الأهم من قراءات الطهطاوي في الحساب والهندسة وفي علوم الطبيعة وفي الفنون العسكرية وفي الجغرافيا، بل وفي التاريخ أيضا، قراءاته الفكرية والفلسفية ووقوفه على الحركة العقلية التي أسهمت في تشكيل فكر عصر النهضة الأوروبية، لاطلاعه على الكتب التي نظرت لسيادة الدولة وانتهاء سلطة الملوك المطلقة. وهو يعدد هذا فيقول قرأت كتابا في علم المنطق الفرنساوي مع مسيو شواليه ومسيو المونري وعدة مواضيع مع كتاب لبرت رويال Port-Royal من جملتها المقولات، وكتابا آخر في المنطق يقال له كتاب قندلياق Condillac غير فيه منطق أرسطو(*2). ومن المعروف أن قندلياق كما يسميه الطهطاوي هو مفكر فرنسي من أوائل أتباع الاتجاه الحسي والتجريبي، وقد أفاد من نزعة جون لوك التجريبية كما أفاد من

مفهوم المعرفة العلمية عند نيوتن، وقد مهد قندلياق (Condillac كونديلاك) للوضعية التجريبية حيث ساهم في نقدية التيار المناهض لديكارت وفلاسفة الميتافيزيقا في القرن السابع عشر(*3).

والطهطاوي يعرف أمية الكاتب لأن مؤلفه غير فيه منطق أرسطو، أي خالفه وطرح منطقا جديدا ولا شك في أن إدراك هذا هو إدراك للتحول المنهجي والمعرفي الذي أحدثه عصر النهضة في أوروبا.

ويتابع الطهطاوي تعداده لما قرأه في باريس فيقول إنه قرأ لفولتير وراسين وروسو وهم جميعا من رواد الفكر الأوروبي الذين أسهموا في صياغة العقل الحديث، ويذكر أنه قرأ كتبا تربوية موضوعة بالفرنسية ومترجمة عن الإنكليزية، وأنه أطلع على أكثر أدبيات الفرنسيين وكتابهم المشهورين حيث يقول وبالجملة فقد اطلعت في آداب الفرنساوية على كثير من مؤلفاتها الشهيرة.

ولعل أهم ما قرأه الطهطاوي في باريس الكتب السياسية المدافعة عن الحقوق المدنية للمواطنين وكتب فلسفة القانون ومنها: روح الشرائع لمونتسكيو، وهو لا يخفي إعجابه بهذه الكتب وبمؤلفيها، أنظره يقول وقرأت في الحقوق الطبيعية من معلمها كتاب برلماني وترجمته وفهمته جيدا. وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الإفرنج أساسا لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية. ويتابع الطهطاوي عرضه لما قرأ فيقول وقرأت أيضا مع مسيو شواليه جزأين من كتاب يسمى روح الشرائع مؤلفه شهير بين الفرنساوية يقال له منتسكيو، وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ومبنى على التحسين والتقبيح العقليين، ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجي، كما أن ابن خلدون يقال له عندهم أيضا منتسكيو الشرق أي منتسكيو الإسلام فإعجاب الطهطاوي بمونتسكيو واضح ليس فقط عندما يصفه بأنه شهير بين الفرنساوية ولكن عندما يصف كتابه بأنه أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية.

أما وصف مونتسكيو بأنه ابن خلدون الفرنسيين، ووصف ابن خلدون بأنه مونتسكيو العرب، فهو لتقريب الصورة من أذهان القراء أولا، ولتقديمها بقالب مقبول من قارئ اعتاد أن ينظر بحذر إلى كل ما هو آت من أوروبا المسيحية، خاصة إذا كان هذا الأمر يتعلق بشرعة عقلية جديدة توضع إلى

جانب الشريعة وتقارن بها.

إلا أن هذا ليس هو كل ما أفاده الطهطاوي من إقامته في باريس، ذلك أنه بعد انقضاء السنة الأولى من إقامته التي تكاد تكون مقتصرة على التعلم من الكتب والأساتذة، فإنه بدءا من السنة الثانية يضيف إلى الكتب والأساتذة مصادر جديدة لا تقل عنها أهمية وهي الحياة الفرنسية بكل زخمها، وبجميع ميادينها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها. وقد ظهر ذلك كله في باكورة كتبه الموضوعة وهو تخليص الإبريز في تلخيص باريز الذي يلخص فيه الثقافة والحضارة الأوروبية ويقدمها في صورة زاهية تشير إلى مدى تأثره بها، كما ظهر أيضا في أعماله ومواقفه وسيرته العلمية والعملية العامة والخاصة على حد سواء.

عاش الطهطاوي في باريس أحداث ثورة سنة 1830، وأدرك طبيعة الأفكار التي تحملها القوى المتصارعة، ووقف على الحياة السياسية الفرنسية، ودور الشعب في الثورة وقوته، وما يمكن أن يفعله. وانحاز إلى جانب الثورة ورجالها وتعاطف مع أفكارها. فقد عرف أن الفرنسيين انقسموا إلى فريقين رئيسين أو فرقتين أصليتين، وهما: الملكية والحرية أي أنصار الملك ودعاة الحرية. ومع أن أنصار الملكية أكثرهم من القسوس واتباعهم أي رجال الدين، فهو يختار مناصرة دعاة الحرية أو الحريين كما يسميهم وأكثر هؤلاء من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية.

ويقص الطهطاوي علينا قصة الثورة التي عاش أحداثها[4*]، وخلاصتها أن الملك استبد بالسلطة وعطل الحريات العامة وشدد الرقابة على الصحف، مع أن ذلك ليس من حق الملك وحده وكان عليه ألا يفعل أي شيء من ذلك إلا بقانون، إلا أنه وضع وحده ما لا ينفذ إلا إذا كان صنعه مع غيره أي مع المجالس التشريعية. ولم يكتف الملك بذلك بل قرب أنصاره من أعداء الحرية، ووضعهم في مناصب الدولة وخصوصا في المراتب العليا في الجيش وهذا كله على خلاف القوانين ويتابع رفاعة فيعرض لأحداث الثورة يوما بعد يوم، ففي اليوم الأول اضطرب الناس، وفي اليوم الثاني أضربت الصحف، وظهرت صحف الثوار آمرة بعصيان الملك، والخروج على طاعته، ومعددة لمساوئه وقد وزعت هذه الصحف من غير مقابل. ثم انتشرت المظاهرات وكثر الخطباء، وظهر جنود الملك، وحاصروا المطابع وكسروا بعضها، وحبسوا

من اتهموه من الطباعين، وبهدلوا كثيرا من الناس، فتداعت صيحات المواطنين وتجمهروا في ساحة القصر الملكي فكانت العساكر السلطانية تحاول تفريق هذه الزحمات، فعظم دور الرعية وكثرت أصواتهم وظهر غضبهم في سائر الدروب والحارات، فهجم العسكر على الرعية والتحم القتال بين الفريقين.. . . . . . الخ.

وهكذا يمضي الطهطاوي في وصف الأحداث، ويشرح لنا كيف أن المواطنين استولوا على مخازن الأسلحة، وكيف حاول الملك محاصرة المدينة بأسرها وعين أحد الضباط ممن يكرههم الشعب على رأس حملته لمحاصرة المدينة، فاشتد غضب الناس فقد دلهم هذا على أن الملك ليس جليل الرأي، فإنه لو كان كذلك لأظهر إمارات العفو والسماح.. . ولكنه أراد هلاك رعاياه حيث أنزلهم بمنزلة أعدائه، ولا يخفي الطهطاوي شماتته بالملك حيث يقول: فعاد عليه ما فعله بنقيض مراده، وبنظير ما نواه لأضداده، فلو أنعم في إعطاء الحرية لأمة بهذه الصفة لما وقع في مثل هذه الحيرة، ونزل عن كرسيه في هذه المحنة (الثورة) الأخيرة. وبمضي رفاعة في وصف الأحداث حتى يأتي على آخرها، بما في ذلك عزل الملك ومحاكمة الوزراء وسخرية المواطنين من الملك والملكيين، وأهمية المشورة، وما يمكن أن يكون للمشورة من سيادة على عقول الناس، حتى أنهم مستعدون للثورة من أجل المحافظة على حقهم فيها، وهذا كله مما يدل دلالة قطعية على تمدن الفرنساوية.. . . الخ.

ولا شك في أن هذا كله دخل في ضمير الطهطاوي وعقله حتى بات جزءا من كيانه يشكل النصف الثاني من ثقافته، ويقوم جنبا إلى جنب، ودون تعارض، مع ثقافته الأزهرية التي رسمنا خطوطها العريضة قبلا. ويمكن أن نخلص من هذا إلى أن الطهطاوي الذي نهل من الأزهر أولا، ثم أضاف إلى ذلك بالرجوع إلى ثقافة الآباء والأجداد التراثية قد قدر له إلى جانب ذلك أن يتعلم الفرنسية، وأن يطلع على المؤلفات التي تمثل الفكر الغربي الحديث، وأن يقف على المناهج الجديدة في العلوم المختلفة، وأن يعايش الحياة الأوروبية، وأن يشهد أحداث ثورة أطاحت بملك مستبد وحققت إرادة الشعب. وقد أضاف هذا كله إلى ثقافته الأصلية، والتقى الشرق والغرب في عقله وقلبه على وفاق، فلم يكن هذا الفتى الذي أوفى على

الغاية من تعليمه في الأزهر واشتغل بتدريس علوم الدين واللغة فيه وفي غيره من المساجد في طنطا وملوي، ونظم الشعر وعمل واعظا وإماما في جيش محمد علي، متعصبا أو منطويا على ذاته، بل كان إلى جانب تدينه سوي النفس، رحب الأفق، يحكم العقل قبل أن تتحكم فيه العاطفة، ميالا إلى التجديد أكثر منه إلى المحافظة[*5]. وعندما أتيح له أن يوسع دائرة علمه، وعندما وضعت بين يديه مناهج جديدة، وقدمت له رؤى جديدة في الإنسان والحياة والعالم، كان ذلك كله إكمالا لثقافته الأصلية أكثر منه بديلا لها، وكان ذلك متمما لا متعارضا معها.

صحيح أن الطهطاوي تخلى عن بعض الأفكار الساذجة مما كان قد اكتسبه في طفولته وشبابه بعد أن تبين له على ضوء ما شهده في أوروبا من تهافت هذه الأفكار، إلا أن ذلك يظل محصورا في دائرة الأفكار الساذجة مما لا يصمد أمام العلم، ولا يتناول بحال من الأحوال جوهر الثقافة العربية الإسلامية. وقد حدث ذلك أكثر ما حدث في الفترة الأولى لاتصاله بالغرب، وظهر في تعديله للنسخة المخطوطة من كتاب تخليص الإبريز، حيث حذف عند نشر الكتاب سنة 1834، أي بعد سبع سنوات تقريبا من وضع الكتاب، قصة تظهر ما كان عليه من إيمان بالكرامات إبان سفره إلى باريس. ويرى كتاب مقدمة الطبعة التي أصدرتها وزارة الثقافة والإرشاد القومي للكتاب. إن رفاعة إنما حذف هذه القصة وغيرها بعد أن لاحظ ما يبدو فيه من سذاجة ورفض أن ينشره ولأنه الآن قد يرى في التبرك بالأضرحة إفراطا في السذاجة [*6].

ومهما يكن من أمر أسباب حذف القصص والفقرات المتعلقة بكرامات الأولياء والتبرك بالأضرحة، فإن رؤية الطهطاوي للإنسان والحياة والعالم قد اتسعت واغتنت أثناء إقامته في باريس. يدلنا على ذلك مثل بسيط وصريح وهو أن رفاعة يورد في الفصل الثالث عشر من المقالة الثالثة من مخطوطة كتاب تخليص الإبريز، وهو فصل يتعلق بالحديث عن تقدم أهل باريس في العلوم والفنون، إن الفرنسيين لهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية، كالقول بدوران الأرض ونحوه، ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها، إلا أن رفاعة يحذف المثل الذي يقدمه في المخطوط وهو كالقول بدوران الأرض ونحوه عند طبع

الكتاب، ومع ذلك يبقي حكمه على الفرنسيين بأن لهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية كما يبقي تحفظه الذي يظهر عدم جزمه حين يؤكد على أنهم يقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها.

إلا أن اتساع رؤية الطهطاوي واغتناء علمه لا يصل به إلى تحول ثقافي كامل، أو إلى قطيعة مع ثقافته الأصلية، أو إلى أزمة فكرية وعقلية، فمع إيمانه بعلم الغرب وتقدمه وضرورة الأخذ عنه والإفادة من تجربته، فإنه يدرك أن العرب كانوا آخر من تصدر قيادة المسيرة العلمية قبل أن يتصدرها الأوروبيون وهم يعترفون لنا بأنا كنا أساتيذهم في سائر العلوم، وبقدمنا عليهم، ومن المقرر في الأذهان وفي خارج الأعيان أن الفضل للمتقدم، أو ليس أن المتأخر يعترف من فضالته ويهتدي بدلالته[*7]. وهو يؤمن بتطور العلم والمعرفة، كما يؤمن بوحدة العلم ووحدة المعرفة، وأن البشرية واحدة، وأن قيادة المسيرة الحضارية تنتقل من شعب إلى شعب، وأن نتائج ذلك تعود على العالم بأسره بالنفع العميم، فتتقدم الشعوب وترتقي في سلم الحضارة.

فالأصل في الإنسان كما يرى الطهطاوي هو الساذجية كما يقول الوجود على أصل الفطرة، ثم طرأ على بعض الناس عدة معارف لم يسبق بها وتطورت هذه المعارف من طور إلى طور، وكان أحد مصدري الشرع أو العقل يحكمان بنفعها فتبقى وتتبع. والقصة طويلة، فقد كان الناس لا يعرفون النار لجهل النار بالكلية عندهم فكانوا يأكلون الأشياء النيئة ثم عرفوا النار بعد ذلك بالمصادفة أولا، ثم باستحداثها بعد ذلك. وكذلك الأمر بالنسبة للأصباغ والألوان التي اكتشفها أهالي صور ببر الشام أي الفينيقيون. وكذلك الأمر في ركوب البحار الذي كان يجهله الإنسان، وفي المحاربة التي بدأت بالسهام أو الرماح أولا، ثم بعد ذلك السلاح، ثم بالمدافع والأهوان. بل أكثر من ذلك فقد كان الناس في أول الزمن تعبد الشمس والقمر والنجوم وغير ذلك، بعد ذلك صاروا يعبدونه إلها واحدا وهكذا فكلما تقادم الزمن في الصعود رأيت تأخر الناس في الصنائع البشرية والعلوم المدنية. وكلما نزلت ونظرت إلى الزمن في الهبوط رأيت في الغالب ترقيهم وتقدمهم في ذلك. وبهذا الترقي وقياس درجاته، وحساب البعد عن الحالة الأصلية والقرب منها، انقسم سائر الخلق إلى عدة مراتب.

فلا شك في أن هذه النظرة إلى التطور والتقدم وإلى المسيرة الحضارية

هي التي ساعدت الطهطاوي على أن يجد مكانا في عقله وفي قلبه أيضا لعلم الغرب وثقافته إلى جانب ثقافته الأصلية. فالإنسان لم يبدأ مسيرته فوق كوكبنا الأرضي عالما، ولم تكن معرفته الأولية أكثر من بعض المشاعر والأمور الوجدانية، ثم تدرج خطوة بعد خطوة، وتقدم مرتبة بعد أخرى، وسبقت بعض الشعوب غيرها تارة، وسبقها غيرها طورا، وإذا كانت البلاد الإفرنجية قد بلغت مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها وإذا كان الغربيون قد أحرزوا قصب السبق في جميع الميادين تقريبا في أيامنا هذه، فإنه علينا الآن أن نحذو حذوهم، وعلى شعوبنا أن تسعى إلى كسب ما لا تعرفه وجلب ما تجهل منه. دون تردد وقبل فوات الأوان.

وإذا كانت نظرة الطهطاوي إلى وحدة المعرفة البشرية ووحدة الحضارة الإنسانية هي التي ساعدته على أن لا يجد أي حرج في أخذ الشرق عن الغرب فإن شعوره بتقدم الغرب ورفضه لاستمرار تخلف الشرق، ومعرفته بأن ما رفع الغرب إلى مرتبة التقدم، وما نزل بالشرق إلى مرتبة التخلف إنما هو العلم أولا، واتساع دائرة المعرفة ثانيا، والسبق على طريق الحضارة ثالثا، هو الذي دفعه إلى الحض على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع. إن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع، والحق أحق أن يتبع حتى لو جاء من أوروبا التي لا تدين بشرعة الإسلام. فقد كان هم الطهطاوي ألا تظل أمم الشرق راكنة إلى جهلها وتخلفها، وأن تعود إلى الاعتراف من العلم وتوسيع دائرة معرفتها، وأن تتقدم على طريق الحضارة.

لقد استوى الشرق والغرب في عقل الطهطاوي وقلبه، فاستطاع أن يوائم عقيدته وتقاليده الصالحة وعلم الغرب وما حسن من تقاليده. أضف إلى ذلك أنه لم يغب عنه ما صارت إليه بلاده من تأخر، فيرد العلة إلى الجهل وفساد العادة، ويقرنهما بما صار إليه الفرنسيون من تقدم في العلوم والفنون، وفي محاسن العادات كالنظافة والصدق ووفاء الوعد ومحبة الغرباء، وكثيرا ما يرى من تلك الطباع الحميدة ما هو شبيه بطباع العرب. ولما كانت الإشكالية الأساسية التي تواجه الطهطاوي هنا هي إشكالية التقدم والتخلف، وكيف يستطيع أن يخرج الشرق من تخلفه، ويصل به إلى درجة تقدم الغرب، فإن الغرب لم يفتنه إلا بقدر ما استوى في عقله من

أسباب نهضته وتقدمه، ولم يجحد للشرق سبقه في الارتقاء وإن جحد منه تخلفه وتقاعسه وهو أولى من الغرب بالمحامد[*8]. من هنا كانت قدرته على الجمع بين تقدم الأول وسبق الثاني في كل موحد لا تناقض فيه.

2- معالم أولية لفكر عربي حديث

ولد الطهطاوي في فترة شهدت أحداثا كبيرة في تاريخ مصر والعرب، فقبل مولده دخل نابليون إلى مصر، وفي سنة مولده خرجت القوات الفرنسية منها. وبعد ذلك دخل الإنكليز وحاولوا البقاء في مصر. ثم تولى محمد علي السلطة وأخرج مصر من النظام الإقطاعي المملوكي، وحررها من الهيمنة العثمانية، وحاول إقامة دولة عربية واسعة، إلا أنه فرض سلطة تعسفية ولم يقبل بالمشاركة في السلطة، وقد أقام دولة حديثة بعقلية الحاكم الشرقي القديم، وسافر الطهطاوي إلى باريس وعايش أحداثا ضخاما، فمن جهة كانت فرنسا تعيش فترة ما بعد الثورة الفرنسية الكبرى، ومن جهة أخرى كانت على أبواب ثورة سنة 1830، وقد مكنته قراءاته السياسية والفلسفية لاطلاعه على كتابات برلماكي ومونتسكيو وروسو وفولتير وراسين وغيرهم من استيعاب الإطار النظري لما كان يحدث في أوروبا عامة وفرنسا بشكل خاص. وكان من الطبيعي أن يتأثر الشاب المصري المفتح الذهن، وصاحب الحس السليم، كما وصفه أحد أساتذته، بكل ما كان يدور حوله من أحداث، وأن يكون لنفسه فكر أو نظرية سياسية محددة.

أدرك الطهطاوي الفرق بين النظام السياسي الإسلامي الذي نظر له بعض الفقهاء وأسموه نظاما شرعيا باعتبار أن الحاكم فيه يستمد مشروعيته من كونه قائما على تطبيق الشريعة، والنظام السياسي الأوروبي عامة والفرنسي خاصة اللذين يستمدان مشروعيتهما من إرادة المواطنين ومشاركتهم ومن تعاقدهم على تقسيم السلطة إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية.. . . الخ.. . وباختصار بين نظامين يستندان إلى قانونين الأول شرعي والثاني عقلي، وقد وجد الطهطاوي أن الاختلاف الظاهري بين هذين النظامين إنما يتعلق بالتفاصيل أكثر من تعلقه بالمبادئ الأساسية التي يقوم عليها كل من النظامين.

فمن جهة تقوم الدولة على دعامتين: القوة الحاكمة والقوة المحكومة،

والغرض من الدولة هو انتظام العمران، وهذا الانتظام العمراني يحتاج إلى قوتين عظيمتين. أما القوة الأولى وهي القوة الحاكمة فالغرض منها أنها الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد. ووظيفة الحاكم هي واجب شرعا وعقلا، أما شرعا فللحاجة إلى من يقوم على أمر الدين والدنيا، وأما عقلا فلأن النظام العام يختل بدون الحاكم، فالحاكم ضروري لنشر العلم وتنفيذ الأحكام وقيام الصناعة والتجارة وحماية الشغور ودرء الفتن والشرور. ولولا الحكام لتغالبت الناس وتهارجت، وطمع بعضهم في بعض واستولى الأقوياء على الضعفاء وتمكن الأشرار من الأخيار... وأما القوة المحكومة فهي الأهالي أو المواطنون الذين لا تكون الدولة إلا من أجلهم، وهؤلاء لا يستحقون تسميتهم بالأهالي أو ما يشبه ذلك إلا إذا حازوا على الحرية وتمتعوا بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوه كسبه وتحصيل سعادته، دنيا وأخرى.(*9)

ومن جهة أخرى تحتاج العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى نظام أو قانون أو شرعة تضن منع الخلل في هذه العلاقة، وأول خطوات هذا النظام هو أن تتفرع القوة الحاكمة إلى ثلاثة فروع أو قوى: فالقوة الأولى: قوة تقنين القوانين، وتنظيمها، وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية، الثانية: قوة القضاء وفصل الحكم، الثالثة: قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها، فهذه القوى الثلاثة ترجع إلى قوة واحدة وهي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين. وهذه القوى الثلاثة تعمل مشتركة بوحي من الشريعة أو القانون لضمان مصالح الأفراد وحماية حقوقهم وحرياتهم والعمل من أجل سعادتهم دنيا وأخرى. فالأفراد أو الأهالي أو المواطنون هم بيت القصيد الأول في الدولة. فإذا كان الأمر كذلك فإنه من الطبيعي أن يكون هؤلاء هم مصدر السلطات، إلا أن هؤلاء قد ارتبطوا مع هذه السلطات التي تشكل القوة الحاكمة بنوع من العقل أو الاتفاق، فوضوا فيه القوة الحاكمة، وأنابوها عنهم دون أن يعني ذلك تخليهم عن حقوقهم أو تنازلهم عنها، ولضمان هذا كله يسجل هذا العقد أو الاتفاق في كتاب يسمى القانون أو الدستور الكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة (الوثيقة Charte) ومعنا في اللاتينية ورقة، ثم تسومح، فأطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المعيدة.(*10)

فالدولة على هذا هي قوتان أولا وقانون ينظم العلاقة بين القوتين ثانيا. وإذا كانت الفكرة العامة لمفهوم الدولة هذا مستقاة من التجربة الأوروبية، فإن الطهطاوي لا يجد ذلك يتعارض مع النظرية السياسية الإسلامية، فالنظرية السياسية الإسلامية تقوم على فكرة أن الحاكم يعمل بوحي الشريعة ليحفظ مصالح العباد دنيا وأخرى، والنظرية السياسية الإسلامية تقوم على مبدأ بناء الفروع على الأصول، أي استخراج واستنباط أحكام فرعية وجزئية بالاستناد إلى أصول ومبادئ عامة، وهذا هو عين ما يفعله الأوروبيون عندما يضجون القوانين والدساتير. فالطهطاوي الذي وقف على التجربة السياسية الأوروبية، والذي أعجب إعجابا شديدا بنتائج هذه التجربة، يحاول أن يتلمس الأسس والمبادئ العامة التي تستطيع أن تدخل النظرية السياسية الأوروبية في إطار النظرية السياسية الإسلامية. وقد وجد الطهطاوي الصيغة الملائمة برد فكرة التشريع العقلي، وبالتالي فكرة الدساتير والقوانين إلى ما عرف عند العرب والمسلمين من الأصول والأحكام، ولهذا فهو يقرر أن من زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يسمى عندنا بأصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم الحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسينا وتقبيحا يؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما نسميه فروع الفقه يسمى عندهم الحقوق أو الأحكام المدنية. وما نسميه العدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية(*11)

والطهطاوي لا يألو جهدا في محاولة التوفيق بين شرعة الفرنسيين الوضعية والشريعة الإسلامية، فهو تارة يلجأ إلى القول إن ما عندهم هو عين ما عندنا وإن اختلفت التسميات كما فعل أعلاه عندما قارن أصول الفقه بالقوانين الوضعية، وفروع الفقه بالحقوق المدنية، والعدل بالحرية والمساواة. وهو تارة أخرى يقول أننا لو توسعنا بما عندنا لوصلنا إلى ما وصل إليه الأوروبيون، فنحن نملك الأداة أو الأدوات إلا أننا لم نستعملها الاستعمال الكامل الذي يوصلنا إلى نتائج مماثلة لما وصل إليه غيرنا فمن

أمعن النظر في كتب الفقه الإسلامي ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية، حيث بوبوا المعاملات الشرعية أبوابا مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة، والمضاربة، والقرض، والمخابرة، والعارية، والصلح، وغير ذلك، ولا شك في أن قوانين المعاملات الأوروباوية استنبطت منها ... ولم تزل كتب الأحكام الشرعية إلى الآن تتلى وتطبق على الحوادث والنوازل، علما لا عملا كما ينبغي.. . .[*12]. وقد يلجأ الطهطاوي إلى حض القارئ على القبول بما أخذ به الأوروبيون من قوانين وضعية لما فيها من فائدة مع أنها ليست إلا من قبيل التحسين والتقبيح العقليين. فدستور الفرنسيين جدير بالاقتباس رغم أنه نتاج إنساني حيث كانت مصادرة إنسانية لا شرعية ومع ذلك فهو جدير بالتأمل: فلنذكره لك وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله.. . لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقاد الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظالما أبدا، والعدل أساس العمران.[*13]

وإذا كان الطهطاوي هو أول من كتب في الفرق بين أنواع الحكومات والنظم السياسية الحديثة الملكية المطلقة والملكية الدستورية والجمهورية، وحاول تعريف القارئ العربي بهذه الحكومات. وإذا كان قد رفض النظام الملكي المطلق أو الاستبدادي فإنه يرى أن الملكية المقيدة بالقانون هي أقرب ما تكون إلى النظرية الإسلامية في الحكم، وهو يرد على بعض المفكرين الغربيين الذين يظنون أن نظام الحكم الإسلامي أقرب إلى السلطة الملكية المطلقة، حيث يقول أن الإفرنج يعدون الحكومات الإسلامية من قبيل مطلقات التصرف، والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم وهو يعني أنها مقيدة بالشريعة ومقننة بأحكامها . من هنا كان تفضيله للسلطة المقيدة بالقوانين تطبيقا لمبدأ سيادة القانون، فإن هذا في رأيه تطبق حديث لمبدأ أساسي في الحكم الإسلامي وهو خضوع الحاكم للأحكام الشرعية، وبهذا يرد الطهطاوي على الرأي القائل بأن الحكم الإسلامي لا يعرف تقييد سلطة الحاكم، ويؤكد في نفس الوقت أن الدساتير الحديثة التي تفيد سلطة الحكومة لا تتعارض مع روح الإسلام.[*14]

والطهطاوي الذي يريد الجمع بين حسنات النظم السياسية الأوروبية والنظرية الإسلامية في الحكم والسياسة، والذي يرى أن خير تعبير عن تقارب النظريتين الأوروبية والإسلامية في تقييد الحاكم بالقوانين والأحكام، يسعى إلى غرس فكرته هذه بتقديم ما شاهده في باريس من أحداث سنة 1830، فشرح التعديل الذي فرضته الأحداث على لقب رئيس الدولة، فقد كان الملوك قبل الثورة يتخذون لقب ملك فرنسا بفضل الله ثم صاروا يتخذون لقب ملك الفرنسيين، ويعلق الطهطاوي على الفرق بين اللقبين شارحا أن التعديل في اللقب يؤدي إلى تعديل في النظرة القانونية أو الدستورية. فاللقب الأول يعني أن سلطة الملك من الله، واللقب الثاني يعني أن سلطته من إرادة الأمة، وهذا بدوره يعني أن تقيد إرادته بالقوانين التي تنظم العلاقة بين القوتين الحاكم والمحكوم.

ولأن الطهطاوي يريد أن يقدم الأمثلة المحسوسة لمواطنيه فإنه يترجم الوثيقة الدستورية أو الشرطة كما يسميها، ثم يقدم التعديلات التي طرأت على هذه الوثيقة. وهو يبدأ هذا كله بقوله ولنكشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية، ونستوفي غالب أحكامهم ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر. وبعد أن يترجم رفاعة الوثيقة الدستورية يعلق عليها قائلا: فإذا تأملت رأيت أغلب ما في هذه الشرطة نفيسا، ثم يتناول مواد الوثيقة واحدة بعد الأخرى. فالأولى لها تسلط عظيم على إقامة العدل.. . . وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية. . . . . والثانية لو كانت مرتبة في بلاد الإسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النفس.. . . والثالثة بها كثرت معارفهم ولم يقف تمدنهم على حالة واحدة.. . . وهكذا.

ولا يقف دور الطهطاوي عند هذا الحد من الدعوة إلى تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، بل يمضي قدما طارحا موضوع فصل السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، وهو يبدأ هذا الموقف في كتابه الأول تخليص الإبريز الذي نشره في مطلع حياته العملية سنة 1834، ويطوره بعد ذلك خاصة في كتابه مناهج الألباب الذي نشره بعد أكثر من 35 سنة من نشر كتابه الأول أي سنة 1870.

ويتبلور دور الطهطاوي في محاولة تقديم نظرية جديدة في الحكم

والسياسة تجمع بين المبادئ الأصولية والفكر الحديث في موقفه من قضية الحرية والحقوق المدنية للمواطنين. والجديد في موقفه إضافة إلى أنه أول مؤلف عربي حديث حاول تأصيل فكرة الحريات والحقوق العامة في الدولة الحديثة [(*15)] وأنه يربط بين التمدن والحرية فيجعل التمدن سببا من أسباب الحرية، ويجعل الحرية شرطا من شروط التمدن والتقدم. في الفصل الخامس من الباب الرابع من المرشد الأمين وهو كتاب أصدره رفاعة قبل وفاته بسنة واحدة، يتناول المؤلف موضوع الوطن وتمدنه، ويبدأ بالحديث عن معنى التمدن، ثم يعدد فوائد التمدن وهي كثيرة ومنها: أن ينمحي الاستعباد والاسترقاق بغير حق، وبعد ذلك يدخل المؤلف في موضوع علاقة الحرية بالتمدن، وهو يرى أن تلك العلاقة بدأت بحصول العلماء وأصحاب المعارف على حريتهم في تدوين الكتب، فأعان ذلك على سعة دائرة التمدن في بلاد الدنيا ثم توسعت دائرة هذه الحرية شيئا فشيئا، وسيما في بلاد أوروبا بقانون حرية إبداء الآراء وتوسعت معها دائرة التمدن. فالحرية بجميع أشكالها أعظم معين على التمدن والتمدن لا بد منه لفهم الحرية لإدراك معناها والتمسك بها. ولا شك في أن هذا الربط بين الحرية والتمدن هو موقف متقدم جدا يشير إلى وعي عميق بمعنى التمدن والتقدم وبمفهوم الحرية والعلاقة الجدلية بينهما.

بعد ذلك ينتقل رفاعة إلى تعريف الحرية ومعناها وحدودها وأقسامها، وهو يرى أن الحرية تكون في الأمم المتمدنة، وهي مصدر حقوق المواطنين، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية وهذه الحرية تنظمها وتحفظها القوانين الشرعية والوضعية، وهي تنقسم إلى خمسة أقسام رئيسة: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية. ولا شك في أن هذا كله جديد على الفكر العربي الذي لم يعرف لمصطلح الحرية معنى إلا في حدود مقابلة الحر للعبد من جهة، وحرية الإنسان بإرادة الله من جهة أخرى. أما الحرية بمعناها الحديث فهي جديدة تماما، والطهطاوي هو أول من طرحها في الفكر العربي وأول من كتب في تعريفها ومعناها. أما الحرية الدينية فقد عرفها العرب، إلا أن الطهطاوي طرحها من منطلق فكري وحضاري جديدين.

إضافة إلى ما تقدم فإن الطهطاوي يربط بين الحرية والسعادة، وهو

يرى أنها الوسيلة العظمى في إسعاد المواطنين وخصوصا إذا قامت على قوانين حسنة عدلية فإنها عندئذ تكون واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم وتكون سببا في حبهم لأوطانهم أيضا. والحرية بهذا الوجه يجب ألا يخشى منها أصحاب الحكم، حيث لا يخشى منها على الدولة، بل هي دعامة أساسية من دعائم الدولة.

ولما كانت الحرية ملازمة للإنسانية حيث تكون في قلب الإنسان من أصل الفطرة كان من شروط ممارسة إنسانيته أن يمارس حريته. ولما كانت الحرية مسؤولية، كان من أهم وجوه هذه المسؤولية التزام الحر نحو وطنه فإن هذا من واجباته لوطنه، وعلى الخصوص في حال تهديد الوطن الذي يجني بالتالي تهديد حرية المواطن نفسه. فالتزام الحر نحو وطنه ليس في الحقيقة إلا لحماية الحرية. ولما كان الإنسان الحر يعرف معنى حريته وأهميتها، والأمة الحرة تعرف ذلك أيضا، فإن من محاسن حرية الأمة أن تفرح أيضا بحرية غيرها من الأمم وتتأذى من استعباد أمم الممالك (= الدول) الذين لا حرية عندهم.

والحرية ملازمة للتسوية وكلاهما ملازم للعدل، وهذا يعني بالتعبير الحديث أن الحرية والديموقراطية توأمان، وهو أمر بديهي في أيامنا هذه. ولكن المهم فيه أن الطهطاوي أدركه منذ أكثر من قرن من الزمان، وجعله ركنا أساسيا في نظريته السياسية.

والطهطاوي الذي تبنى فكرة الدولة الدستورية، ووجد لها السند من شقي ثقافته، والذي امتلك رؤية عميقة للدولة الحديثة، وعرف أنها إنما تقوم بإرادة الأمة ومن أجل مصلحتها، والذي أدرك العلاقة الأساسية بين الحرية والتمدن، فجعل التمدن موقوفا على الحرية، وجعل الحرية شرطا لازما لقيام الدولة الحديثة، يتابع رسم معالم هذه الدولة فيتحدث عن الاقتصاد والعمل والإنتاج. مؤكدا أن دول العالم تتفاوت في التقدم والرفاهية بمقدار العمل والإنتاج فيها وحسن استخدام الموارد الاقتصادية. فالإمكانات الطبيعية والموارد الأولية متوفرة لأكثر الشعوب ولو بدرجات متفاوتة، إلا أن ما يفرق بين المجتمعات والدول في درجة الرقي والتقدم إنما هو العمل وبالتالي النظام الاقتصادي الذي ينظم هذا العمل.

يبدأ الطهطاوي حديثه عن العمل في مناهج الألباب [*16]، فيرى أنه

على ثلاثة ضروب رئيسة: الزراعة، والصناعة، والتجارة. وبعد حديثه عن كل ضرب على حدة، ينتقل لمناقشة قضية العلاقة بين الإنتاج والثروة، أو بين العمل ورأس المال. وهو يرى أن الفصل الأول للعمل ودليل ذلك أن الأمة المتقدمة في ممارسة الأعمال والحركات الكدية.. . المستملكة للأدوات الكاملة والآلات.. . . قد ارتفعت إلى أعلى درجات السعادة والغنى بحركات أعمالها، بخلاف غيرها من الأمم ذات الأراضي الخصبة الواسعة، الفاترة الحركة، فإن أهاليها لم يخرجوا من دائرة الفاقة والاحتياج، فإذا قابلت بين النتيجة التالية: فمن هذا يظهر أن أساس الغنى مبني عل كثرة الأشغال والأعمال.

وإذا كانت المجتمعات البدائية تتميز بضعف الإنتاج وفقره، وقلة العمل، فإن التمدن والعمل صنوان، والتمدن يحمل الإنسان على الشغل بسبب تولد الحاجات الجديدة، وذلك يؤدي إلى الرفاهية والسعادة، فالسعادة متوقفة على العمل والإنتاج، بل إن منبع السعادة الأولى هو العمل والكد ومزاولة الخدمة. ومع أن كد العمل مصدر السعادة الأصلي فهو أيضا يعين صاحب الميسرة على تكثير ميسرته بقوة العمل ومضاعفة المهمة حسب الطاقة.

وبالإضافة إلى حديث رفاعة عن العمل وأسبقيته على رأس المال، وربطه بين مستوى الأمة الحضاري والعمل وأشكاله، فإنه يعرف العلاقة بين العمل والإنتاج من جهة والنظام الاقتصادي من جهة أخرى. وهو يدرك أن الدولة الحديثة قامت على أنقاض نظام اقتصادي قديم هو النظام الإقطاعي، سواء في أوروبا أم في مصر، وأن الدولة الحديثة تقتضي نظاما أو نظما اقتصادية مختلفة عما كان سائدا في المجتمعات قبل الحديثة. فـ في الأزمان السابقة قبل تقدم الجمعية في البلاد الأوروبية. كان أكثر حكوماتها ملتزمين وأمراء كبارا مستقلين بتملك الدوائر البلدية والأراضي الزراعية. مثلما كان جاريا بالديار المصرية في عهد المماليك ثم دارت الأيام وتمكن الأوروبيون من الخروج من ربقة التبعية، وصاروا على تداول الأيام يزدادون في القوة بقدر ضعف الملتزمين.. . فتواجدت عند الجميع الحرية وصارت ممالك أوروبا بالتمدن حقيقة.. .) وتغيرت النظم الاقتصادية. وفي سعى أوروبا إلى التقدم لم تجد ما يمنعها من الإفادة في تنظيم المنافع العمومية من النظم الإسلامية. إذ لا شك في أن قوانين المعاملات الأوروبية استنبطت

منها.. . فكم هو حري بورثة هذه النظم أن يفيدوا منها، ويطوروها بما يتلاءم مع حاجاتهم المتجددة بتجدد الأحوال.

والطهطاوي بعد هذا يناقش الاستغلال الذي يوقعه أرباب الأملاك على الفلاحين والعمال أو أرباب الأعمال كما يسميهم. ويتعرض إضافة إلى ذلك إلى نظرية فائض القيمة مما يشير إلى أنه كان على اتصال بالتيارات الفكرية التي ظهرت في أوروبا في العقود التالية لزيارته لها، وأنه كان عل تعاطف مع التيارات الراديكالية التي مهدت لظهور الاشتراكية العلمية. وهو يمهد لموقفه هذا بفضح الاستغلال على أنواعه، أنظره يقول: أن المالك في العادة يتمتع بالمتحصل من العمل، ولا يدفع في نظير العمل الجسيم إلا المقدار اليسير الذي لا يكافئ العمل، فما يصل إلى العمال في نظير عملهم في المزارع، أو إلى أصحاب الآلات في نظير اصطناعهم لها، هو شيء قليل بالنسبة للمقدار الجسيم العائد إلى الملاك.

وبعد أن يدين رفاعة أرباب الأملاك على استغلالهم البشع يعرض لنظرية فائض القيمة مستشهدا بما يراه حوله في المجتمع فـ المالك يستوفي لنفسه أكثر محصول الأرض، فإنه بعد تصفية حساب مصاريف الزراعة وجميع كلفها.. لا يعطي لأرباب الأعمال والأشغال منها إلا قدرا يسيرا، ولا ينظر إلى كون بعض هؤلاء العمال هو الذي حسن الزراعة بشغله، واخترع لها طرائق منتجة.. ، الخ.

وبعد أن يتوسع رفاعة في هذا الموضوع ينتقل إلى موضوع يرتبط به وهو قضية العرض والطلب في العمل وفي نتاج العمل. فازدياد عدد العمال مثلا يزيد عادة في إمكان استغلال أرباب الأملاك أو الملاكين للعمال فيترتب على هذا أن كل من يريد من الأهالي أن يتعيش من الخدمة، التي هي العمل، يصير مضطرا لأن يخدم بالقدر الذي يتيسر له أخذه من الملاك بحسب رضاهم، ولو كان هذا القدر يسيرا لا يساوي العمل، لا سيما إذا وجد بالجهة كثير من الشغالين فإنهم يتناقصون في الأجرة وينتهي الأمر إلى احتكار واسع ليس في الزراعة فحسب، بل وفي الصناعة أيضا . ف كما أن أرباب الأملاك يحتكرون جميع الأعمال الزراعية من طائفة الفلاحة، كذلك يحتكرون ثمرات جميع الصنائع، لأن الصنائع كلها تسعى وتنهض في الأشغال. ولا شك في أن هذا يؤدي إلى الخلل بالتوازنات القائمة وإلى

تناقض اجتماعي وهذا لا يثمر محبة الأجير للمالك (من يزرع الشوك لا يحصد عنبا) فإن هذا فيه إيذاء بعضهم لبعض، وهو ممنوع شرعا.

ومن الواضح هنا أن الطهطاوي الذي يرى أن العمل والإنتاج الاقتصادي هما مؤشران معبران عن مستوى المجتمع الحضاري، فتقدم العمل والإنتاج يعني تقدم المجتمع، ويحمل على الاستغلال والمستغلين لأن الاستغلال يؤدي إلى التباعد الاجتماعي والطبقي، ويوصل المجتمع إلى أزمات وتناقضات، وهو يحمل باللائمة على أرباب الأملاك. أي أصحاب رؤوس الأموال لأن طمعهم وجشعهم واستغلالهم هي السبب في ذلك. وعبارته من يزرع الشوك لا يحصد به عنبا تؤكد طبيعة مشاعره وحقيقة موقفه.

والطهطاوي الذي يصل إلى كل هذه المواقف المتقدمة مما يمكن وصفه بأنه من مكتسبات ثقافته الغربية، لا يعدم أن يجد الدعم الكامل لهذه المواقف في ثقافته التراثية، فهو يورد الحديث المشهور عن النبي عليه الصلاة والسلام الزرع للزارع) ويؤكد أن المعنى فيه: أن الزرع لمن بذره، والثمرة له، وعليه أجرة مثل أرض، لأن العامل يأخذ أجرة قليلة على عمله.. . ويخلص من هذا إلى أن حديث الزرع للزارع لا يدل على شيء من جواز استحواذ المالك على المحصولات وعدم مكافأة العامل المكافأة المستحقة، ناهيك عما في إيذاء المستغلين للعمال والفلاحين من خروج على القواعد الشرعية لأن هذا الإيذاء، هو ممنوع شرعا كما يؤكد صاحب مناهج الألباب.

والطهطاوي الذي يهتم بأمور السياسة والاقتصاد لا يهمل الجانب الاجتماعي، فهو يرى أن السياسة والاقتصاد تصبان في مصلحة التطور الاجتماعي، وهو يعبر عنه بمصطلح التمدن. وقد رأينا آنفا كيف يربط رفاعة بين تطور العمل والإنتاج من جهة والتمدن من جهة أخرى، وكيف ربط قبل ذلك بين الحرية والتمدن، وهو لا يخفي أن لنهوض الدولة السياسي والاجتماعي غرضا واحدا، ألا وهو التمدن والتقدم، تقدم الفرد والمجتمع وازدهارها ورفاهيتها وسعادتها.

إلا أن للتقدم أو التمدن وجهين أو كما يقول رفاعة إن للتمدن أصلين، معنويا وماديا. أما التمدن المادي فهو معروف وهو التقدم في المنافع العمومية، كالزراعة والتجارة والصناعة، ويختلف قوة وضعفا باختلاف البلاد، ومداره على ممارسة العمل وصناعة اليد، وهو لازم لتقدم العمران. أما التمدن

المعنوي فهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب.. وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة[*17]. والأصلان المادي والمعنوي للتمدن متمم أحدهما للآخر، ولا يكفي أن تكون الأمة متقدمة في أصل دون الأصل الأخر. وإرادة التقدم للوطن، لا تنشأ إلا عن حبه من ذوي الفطن، وهي واجبة شرعا، ففي الحديث: حب الوطن من الإيمان وفي قول لعمر بن الخطاب: عمر الله البلاد بحب الأوطان.. وهكذا.

والطهطاوي يعرف أن التمدن لا يكون بتغيير المظاهر الخارجية من ملبس ومسكن وما شابههما، كما يعرف أن التمدن نسبي، وأن الأمم والدول تتناوب في قيادة المسيرة الحضارية. ففي حديثه عن مصر وتاريخها يقول: إنها كانت بمكانة من التقدم في قديم الزمان، وهو يعلق على ذلك قائلا فكل مملكة تأخذ حظها الأوفر من نير التمدن مدة قرون وأزمان، بحمية أهلها ومغالاتهم في حب الأوطان. وهو يرى أن إرادة التمدن أشبه بالحرارة تدب في الجسد، وتعيد إليه الحياة بعد غيبوبة الرقاد. وهو يحض وطنه، ويحث مواطنيه مشجعا فيقول إذا ظهرت الحمية الوطنية في أبناء الديار المصرية، وولعت بمدافع التمدنية.. يحصل لهذا الوطن من التمدن الحقيقي، المادي والمعنوي، كمال الأمنية.[*18]

ورفاعة يرى أن التقدم والتمدن لا يكونان في فئة في المجتمع دون فئة، ولا يكونان في الرجال دون الإناث فنهوض المجتمع هو نهوض كلي بكل فئاته، وفي جميع ميادين الحياة فيه، وهو أولا وقبل كل شيء بنصفه: الرجل والمرأة مدافع قوى عن تعليم المرأة ومشاركتها للرجل ومسئوليتها الاجتماعية. ولعل بداية موقفه هذا تعود إلى ما كان شاهده في باريس من مشاركة المرأة للرجال في العمل والإنتاج دون أن يعني ذلك بالضرورة خروجها عن الحشمة وتخليها عن عفتها وأخلاقها. وقد سجل الطهطاوي في تلخيص الإبريز ملاحظاته على نساء باريس، فجاءت مشجعة على المشاركة والاختلاط، لأن العبرة في أخلاق المرأة لا تعود إلى الخروج والمشاركة في الحياة الاجتماعية ؟ وإنما تعود إلى التربية أولا وأخيرا.

ولأن الطهطاوي يؤمن بهذه الحقيقة فقد وضع كتابه المرشد الأمين في تربية البنات والبنين، وهو وثيقة هامة في مساواة المرأة بالرجل، والدفاع عنها، وفي ضرورة تصحيح الصورة السائدة في الأذهان عن الفساد، وفي

ضرورة تعليمها وتأهيلها لمشاركة الرجل، وفي حقها في العمل، بل وفي حقها في الحب، ليس لأن من أحسن الإحسان إلى البنات تزويجهن إلى من هوينه وأحببنه(*19) فقط، بل لأن الزواج القائم على الحب هو الزواج الصحيح، لأن الحب فن وليس شهوة. والطهطاوي يذهب إلى أبعد من ذلك فيربط الحب كسلوك وقيمة بالنمط الاجتماعي والاقتصادي والفكري الذي يسود في مجتمع معين.(*20) ولا شك في أن هذه مواقف متقدمة تصدر عن شيخ أزهري، كان أول من نادى بتحرير المرأة، فسبق قاسم أمين بثلاثين عاما على الأقل.

كانت قضية المرأة، وما زالت، تشكل مشكلة اجتماعية تحتاج إلى معالجة ضمن إطار رؤية تقدمية تستطيع أن تساعد في وضع الحلول الملائمة للشلل الذي يعانيه نصف المجتمع العربي، وقد بدأ رفاعة هذه المهمة ووضع المشكلة في إطارها الصحيح، عندما جعل تعليم المرأة ومشاركتها للرجل وحقها في العمل قضية حضارية وعنوانا أساسيا. من عناوين التقدم والتمدن.

رأينا خلال عرضنا لمعالم فكر الطهطاوي السياسي والاقتصادي والاجتماعي، تأسيسه لهذا الفكر على وعي عميق بالتمدن والتقدم. إلا أن هذا الوعي يتجلى أكثر ما يتجلى في موقفه من العلم، أو بتعبير آخر في موقع العلم في فكره. لقد لاحظ الطهطاوي عند إقامته في باريس كل ما طرأ من تجديد على مفهوم العلم، ووقف على ميادين علمية جديدة لم تخطر له على بال قبلا، فاهتم بها وتابع تطوراتها. وفي باريس أدرك الشيخ المصري أن العلم من الاتساع بحيث إنه لا يدرك بجملته، وأن اتساع العلم اقتضى تعديلا في التعاطي معه أوجب اختصاص العلماء في علم واحد، أو في ميدان علمي واحد دون غيره، خاصة وأن العلم في اتساع مستمر: فالعلوم تتقدم كل يوم فهي دائمة الزيادة، فلا تمضي سنة إلا ويكتشفون شيئا جديدا.. .(*21) الخ. وكل العلوم تستحق أن تدرس لأن كل العلوم شريفة، ولكل علم منها فضيلة إلا أن الإحاطة بجميعها أمر عال. وهذا يعني أن الطهطاوي عرف أن تأصيل العلوم يعني التخصص، فلا تقدم في علم من العلوم إلا عبر التخصص والمتخصصين، وهو ما حاول تطبيقه فيما بعد عندما أتيح له أن يتحمل المسؤولية التربوية الأولى في وطنه.

وكما أن للتمدن والتقدم وجهين أو أصلين، المادي والمعنوي، فكذلك للعلم المرتبط بالتمدن والتقدم ارتباطا عضويا وجهان علمي وأدبي، أو بتعبير آخر شقان: شق العلوم الحقيقية وشق العلوم الأدبية. والتقدم الحضاري لا يتم إلا بهما معا، فالدولة المتقدمة تختلف عن الدول المتخلفة في الجانبين معا. فالتقدم العلمي يكون في العلوم الحقيقية والعلوم الأدبية جنبا إلى جنب. والتخلف يكون فيهما معا[*22]. وفي هذا يقول الطهطاوي: إن المعارف الأدبية والعلوم الحقيقية متعلق بعضها ببعض، لكمال ما بينهما من الروابط والمناسبات، وأن كلا منها متوقف على الأخر ثم يضيف قائلا:: العلوم الحقيقية والأدبية قليلة التقدم عند الأمم القليلة الحضارة والعكس صحيح وهو أن هذه العلوم مزدهرة عند الأمم المتقدمة والمتمدنة.[*23]

والطهطاوي يؤمن بالعلم إيمانا لا يحول دون السعي إليه حائل، وهو يعود إلى الحديث النبوي الكلمة الحكمة ضالة المؤمن حيث ما وجدها فهو أحق بها، والحديث النبوي الشهير اطلبوا العلم ولو في الصين. وفي العلم يجد الطهطاوي ضالته في إحياء النهضة وبعث التجديد والتحديث، وهو ما كان قد اهتدى إليه أستاذه الشيخ حسن العطار قبله، إلا أن الأستاذ لم يستطع أن يلعب الدور الذي لعبه التلميذ، واكتفى بمحاولة إحياء الثقافة العربية أيام عصورها الزاهرة، والحض على الوصل بين الماضي العلمي المجيد والحاضر المفتقر إلى العلم والمعرفة، ووقف عند حدود بذر البذور التي تعهدها التلميذ من بعده فربت على يديه وأثمرت حركة التجديد التي استقام عليها الفكر المصري (خاصة والعرب عامة) من بعد، وامتدت لتشمل كل جوانب الحياة.. على يد الأفغاني، ومحمد عبده، وقاسم أمين، وأحمد لطفي السيد، وطلعت حرب، فما من حركة من حركات هؤلاء المصلحين على اختلاف ما بينهما من اتجاهات إلا وهي صدى، أعمق ما يكون الصدى، لجانب من الجوانب العديدة في فكر الطهطاوي ودعوته للارتقاء والتمدن[*24].

وهذا لا يعني أن الأفغاني تأثر مباشرة بأفكار الطهطاوي، إلا أن الأفغاني أفاد من التربة التي مهدها الطهطاوي، فقد وصل إلى مصر بعد أن كان الطهطاوي قد أنفق عدة عقود في العمل الدؤوب في كافة ميادين العلم والتربية لإعداد الأجيال، وما كان للأفغاني أن يحظى بما حظي به من

نجاح نسي في مصر لولم يمهد له الطهطاوي، فقد أثمرت جهوده حقا حين وجدت دعوة الأفغاني أكرم تربة لها في مصر، وحين أثمرت فيها ما لم تثمره في غيرها. وقد رأينا قبلا كيف أن الطهطاوي سبق قاسم أمين في زيادة تحرير المرأة. والواقع أن قاسم أمين لم يأت بما يزيد عما أتى به الطهطاوي، إلا أن قاسم أمين ظهر في جيل متأخر. وكان الرأي العام فيه قد بدأ بالتجاوب مع أفكار ودعوات من قبيل دعوة تحرير المرأة.

وما قلناه عن دور الطهطاوي في زيادة تحرير المرأة يمكن أن يقال عن دوره في التمهيد للحركة القومية والدستورية في مصر والبلاد العربية. وقد رأينا أن الطهطاوي هو أول من تناول هذه الموضوعات: إلا أن قادة فكر من أمثال أحمد لطفي السيد وطلعت حرب وغيرهما تابعوا نفس الطريق الذي كان قد بدأه رفاعة. ومثل هذا يمكن أن يقال عن حركة التجديد الإسلامي وتطوير التعليم في الأزهر التي أثمرت على يد الشيخ محمد عبده، فما قدمه رفاعة في ميدان التجديد الديني كان بمثابة البراعم التي تفتحت عل يد محمد عبده فيما بعد. وبهذا كان رفاعة الطهطاوي رائد بعث وإمام نهضة استوت وامتدت على الزمن إلى كافة جوانب الحياة والفكر في مصر.(*25) والبلاد العربية.

3- تجربتا الحكم الإسلامية والأوروبية في مشروع مركب

إذا كان الطهطاوي قد حاول صياغة مشروع نهضوي حديث، فإن خير الدين التونسي قد حاول مشاركته في هذه الصياغة بمنهج لا يختلف كثيرا عن منهج الأول. وباستثناء اختلافات لا بد منها بين ظروف الرجلين، فإن أوجه الشبه بينهما كثيرة جدا.

عاش خير الدين في تونس في القرن الماضي في ظل حكم أكثر من حاكم واحد حاول الإصلاح والتجديد، وكان أهم هؤلاء الباي أحمد الذي قرب خير الدين واسند إليه مناصب عالية في الدولة. إلا أن خير الدين آثر الاستقالة سنة 1862 بسبب رفضه سياسة الاستدانة من المرابين الأوروبيين، وبسبب رفضه الموافقة على السياسة الإدارية الفاسدة التي كان يمارسها وزير نافذ في الدولة، وعل أثر الاستقالة غادر خير الدين إلى أوروبا حيث عاش لمدة سبع سنوات في فرنسا، ويبدو أنه قام أثناء تلك الفترة بزيارة

عدة دول أوروبية أخرى مما أتاح له فرصة الوقوف عل الحضارة الأوروبية لإدراك مدى التخلف الذي كانت تعيش فيه تونس والبلاد العربية والإسلامية عموما. صحيح أن خير الدين لم يخضع لبرنامج دراسي تثقيفي منظم كما كان الأمر مع رفاعة، إلا أنه أفاد إفادة بالغة من وجوده في الخارج فاطلع عل الحضارة الجديدة، ووقف على الحركة العلمية، وأدرك العلاقة الوطيدة بين العلم والتقدم والحضارة. وقد تيسر لخير الدين أن يعود إلى أوروبا بعد ذلك في مهمات سياسية فكان على اتصال مباشر بالتطورات العامة على الساحة الأوروبية.

في هذه الأثناء تكونت لدى خير الدين فكرة وضع موسوعة أشبه ما تكون بكتاب العبر المعروف باسم تاريخ ابن خلدون وعندما أتيحت له الفرصة فيما بعد، وضع الكتاب وقدم له بمقدمة طويلة تضمنت معالم المشروع النهضوي الذي حاول خير الدين التقدم به. وإذا كان خير الدين يفضل أن يطلق على محاولته تلك اسم إصلاحات ضرورية للدول الإسلامية وهو العنوان الذي اختاره للترجمة الفرنسية لمقدمة كتابه، [26*] إلا أن المقدمة تضمنت ما يمكن تسميته بمحاولة جادة لصياغة مشروع نهضوي حديث شبيه بمشروع الطهطاوي المبثوث في كتبه المتفرقة.

أطلق خير الدين على كتابه اسم أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، وقد ظهرت الطبعة الأولى للكتاب سنة 1867، وهو يتألف من مقدمة طويلة، ثم دراسة مقارنة لعشرين دولة أوروبية، بما فيها الدولة العثمانية، كل دولة في باب خاص بها يتحدث عن أوضاعها العسكرية والاقتصادية والدستورية والسياسية والثقافية وغيرها، وكان خير الدين أراد أن يقدم صورة متكاملة عن أوضاع أوروبا، مع مقدمة أشبه ما تكون بمقدمة ابن خلدون، تستخلص الدروس وتضع المعالم العامة لنظرية جديدة تفسر ما آل إليه أمر العالم في ظل الحضارة الغربية الحديثة.

يدعو خير الدين إلى اقتباس التجربة الأوروبية بطريقة تعيد إلى الأذهان ما كتبه رفاعة في تخليص الإبريز ومناهج الألباب، يهتم اهتماما خاصا بمحاولة إقناع معاصريه من المثقفين والقراء في القرن التاسع عشر بضرورة الإصلاح والتغيير، وضرورة الإفادة من تجربة، أوروبا، واستعارة مصادر قوتها ولا سيما العلم والمعرفة، خاصة وأن معاصريه كانوا في غالبيتهم

الساحقة من المحافظين الذين كانوا يجدون في التغيير خطرا على الأوضاع القائمة بما فيها مصالحهم الخاصة. كان خير الدين يؤمن إيمانا قاطعا بأن تحديث المجتمع وتجديده لا يمكن أن يتعارضا مع الأصول الشرعية، وهو من قبيل المصالح المرسلة والمستجدة، فالظروف تتغير وتتبدل وتأتينا بالجديد المفيد. وهذا يقتضي إضافات شرعية وفقهية لا بد من تعاون أهل السياسة ورجال الدين في تقنينها، فلا يمكن رفضها بحجة أنها شرع جديد، فليس كل جديد متعارضا مع الشريعة لمجرد أنه جديد، فإذا تأملنا في أميتها وحاجة المجتمع إليها وجدنا أن أصول الشريعة تقتضيها على وجه الإجمال، لأن بدت تفاصيلها مختلفة عما هو مألوف، وخير الدين يلخص لنا هذا كله في العبارة التالية: ثمة مصالح تمس الحاجة إليها، بل تتنزل منزلة الضرورة، يحصل بها استقامة أمورهم وانتظام شؤونهم لا يشهد لها من الشرع أصل خاص، كما لا يشهد بردها، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالا وتلاحظها بعين الاعتبار. فالجري على مقتضيات مصالح الأمة، والعمل بها حتى تحسن أحوالهم، ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدم لا يمكن أن يكون متعارضا مع الشريعة، وكل ما يحتاج إليه اتفاق نخبة من حملة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة، متبصرين في الأحوال الداخلية والخارجية، ومناشىء الضرر والنفع، يتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمة، بجلب مصالحها ودرء مفاسدها.(*27).

وإذا كانت مسألة المصالح هي أكثر ما يركز عليه خير الدين في دفاعه عن الإصلاح والتجديد، فإن منهجه في الاقتباس عن الغرب لا يختلف كثيرا عن منهج رفاعة، فهو يقدم الأدلة النقلية إلى جانب الأدلة العقلية، محاولا أن يستوعب الجديد القادم من الغرب في إطار الأصول العامة للفكر الإسلامي، وهو ينقب دائما في الموروث الفكري باحثا عما يدعم به دعوته إلى التجديد.

في مطلع كتابه وتحت عنوان السبب الداعي للتأليف يوضح خير الدين أن هدفه هو التحريض على تمدين الأمة وتوسيع دوائر العلوم والعرفان على نمط المشاهد في الممالك الأورباوية بالعيان، وليس بعده بيان. إلا أنه يرى أن للكتاب غرضا آخر وهو تبيان أن أكثر ما استحدثه الأوروبيون هو موافق لشرعنا، وأن العبرة ليست فيما انتقش في عقول العوام من أن

جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر، وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر، حتى أنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئا منها، وهذا على إطلاقه خطأ محض. بل إن خير الدين يرى أن أكثر ما استحدثه الأوروبيون هو امتداد لما كانت عليه شعوبنا، ولو أننا تابعنا مسيرتنا الحضارية لوصلنا إلى ما وصلوا إليه، بل إنه يرى أن العالم وحدة متماسكة، وأن أي إنجاز إنساني وحضاري هو في مصلحة الجنس البشري وجميعه وهو حق له وفي هذا يقول: ألم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة، تسكنها أمم متعددة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة.. ما ينجز بها (أحد الشعوب) من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه.

فإذا كان الأمر كذلك، وكانت الحضارة إرثا بشريا، وكان آباؤنا يتصدرون قيادتها زمنا، فكأنها أخذت منا، كان علينا أن نقبل عليها، وأن نقتدي بغيرنا ممن اقتدى بنا بأخذ ما هو حسن: فإن الأمر إذا كان صادرا من غيرنا وكان صوابا موافقا للأدلة، لا سيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله. ولا عبرة في اختلاف الأديان فإن كل متمسك بديانة، وإن كان يرى غيره ضالا في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية، كما تفعله الأمة الإفرنجية، فإنهم ما زالوا يقتدون بغيرهم في كل ما يرونه حسنا من أعماله. حتى بلغوا في استقامة نظام دنياهم ما هو مشاهد. ويختم خير الدين فكرته هذه بقوله والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها.

ولأن خير الدين كان يواجه معارضة من قبل بعض رجال الدين المحافظين أكثر مما واجهه رفاعة، حيث اصطدمت جهوده بمقاومة من قبل المعارضين لها مبدئيا، ومن قبل أولئك الذين رأوا فيها خطرا على احتكارهم للجهاز الشرعي وعلى نفوذهم السياسي والاجتماعي[(*28)]، فإنه يجد نفسه مضطرا إلى دعم سعيه إلى الأخذ عن الغرب بكل الموروث الفكري، بما فيه بعض ما حفظ لنا في الكتب من أحداث تاريخية تؤكد اقتباس العرب والمسلمين عن غيرهم من الشعوب. فهو يعيد علينا قصة سلمان الفارسي واقتراحه على الرسول صلى الله عليه وسلم حفر خندق لمنع الأعداء من الوصول إلى قواته، كما يذكرنا بما أخذه العرب عن اليونان، ويستشهد بما قاله النبي

صلى الله عليه وسلم. من قاتل فليقاتل كما يقاتل ويوضح أن معنى الحديث الاستعانة بما عند الغير من علم ومعرفة وخبرة وآلات، كما يستعين بما قاله الفقهاء من أن صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا تضر.

وهو ينكر على الذين يعارضون الاقتداء بالتجربة الأوروبية بحجة مخالفتها للشريعة تنافسهم على اقتناء البضائع الأجنبية والأوروبية من الملابس وأثاث المساكن خاصة، مع أن ذلك أكثر مخالفة للشريعة من مجاراة الإفرنج فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها لأن التهافت على السلع الغربية يعطل الصناعة المحلية من جهة، ويؤدي إلى الارتهان للغير من جهة أخرى، وهذا مانع للاستقلال موهن للقوة دال على تأخر الأمة في العلم والمعرفة والصنائع. في حين أن الإفادة من علم الغرب ومعرفته، وتقدمه العمراني، والحذو حذوه ضمن تجربة خاصة هو الذي يحفظ استقلالنا وهو الذي يصون وحدتنا، وهو الذي يعطينا القوة لضمان هذه الوحدة وذلك الاستقلال، وهل يظن هؤلاء المنكرون أن ذلك ممكن دون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا، وهل يتيسر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية، اللتين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى منهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك.

والتنظيمات التي يشير إليها خير الدين هنا هي عبارة عن الإصلاح بشكل عام، وهي بشكل محدد الخطوات الإصلاحية أو البرنامج الإصلاحي الحديث، وبشكل أكثر تحديدا القوانين المنظمة للحياة السياسية والاجتماعية، والتي تستوعب التجربة السياسية الغربية المؤسسة على العدل والحرية كما يقول مرة، والمؤسسة على العدل السياسي كما يقول مرة أخرى. وهي تنظيمات أو برنامج سياسي لا يختلف كثيرا عن برنامج رفاعة الذي أراد تحديد صلاحيات الحاكم وتقييدها بالقوانين.

يمهد خير الدين لحديثه عن القوانين الضابطة بالإشارة إلى استبداد الحكام بالتصرف المطلق في بعض الدول الإسلامية في أيامه، مؤكدا أن الظلم مؤذن بخراب العمران كيفما كان وهو قول يستعيره خير الدين من ابن خلدون. وهو يستشهد على قوله هذا بأحداث التاريخ؟ فالدول الأوروبية كادت تضمحل عندما كان ملوكها مستبدون بالتصرف المطلق، وهي الآن

مزدهرة بسبب تأسيس تنظيماتها على العدل والحرية والمشورة، والدول الإسلامية كانت حسنة السيرة ترفل بالازدهار والسعادة عندما كان ولاة الأمر فيها يتقيدون بقوانين الشريعة في الأمور الدينية والدنيوية، وهي الآن تعاني مما كانت تعاني منه أوروبا قبل دخولها في دوحة العدل والحرية.

بعد هذا التمهيد ينتقل المفكر التونسي إلى الحديث عن وجوب المشورة، ويتوسع في معنى المشورة حتى تخاله وهو يتحدث عنها يتحدث عن الديموقراطية كما نفهمها اليوم. والواقع أن خير الدين كان يريد أن يقدم فكرة جديدة ومفهوما حديثا هو الديموقراطية من خلال مصطلح عربي معروف، محاولا بذلك تقريب المفهوم من أذهان مواطنيه. وهو لا يقف عند هذا الحد بل يحاول أن يؤكد سبق العرب والمسلمين إلى هذا المفهوم حيث جعلوه أصلا من أصول الدين. ويفصح خير الدين عن فكرته في أن المشورة هي الديموقراطية بكل أبعادها، من حرية قول وعمل وتمثيل، لأن اختلفت التسميات واختلفت الوسائل المؤدية إلى كل منها عندما يقول: فقد نصب الأورباويون المجالس وحرروا المطابع. فالمغيرون للمنكر في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقى ملوك أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع. ومقصود الفريقين واحد، وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك[*29].

ويسوق خير الدين الأقوال ويشير إلى بعض الأفعال ليؤكد أصالة الديموقراطية عند العرب والمسلمين، ولا ينسى على وجه الخصوص قصة الخليفة عمر بن الخطاب عندما وقف في الناس خطيبا وطلب إليهم تقويم اعوجاجه إن كان فيه اعوجاج، فنهض أعرابي قائلا: والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا، وقصة أبي مسلم الخولاني الذي قال لمعاربة الذي حبس عطاء الناس إنه ليس من كدك، ولا من كد أبيك، ولا من كد أمك ا فقال معاوية بعد أن سكن غضبه صدق أبو مسلم، إنه ليس من كدي ولا من كد أبي. ويخلص التونسي بعد سوقه عددا من الأمثلة إلى القول إن خلفاء وملوك الإسلام يحبون الرد عليهم، ولو كانوا على المنابر، وذلك تأكيدا لعملهم بالتشاور وتبادل الرأي وقبول ا لمعارضة.

وإذا كان التونسي يسوق هذه الأمثلة وغيرها من التاريخ الإسلامي، وإذا كان يتوسع في مفهوم المشورة بجعلها مساوية للديموقراطية كما يجعل

مجالس المشورة مساوية للمجالس المنتخبة فما ذلك إلا لأنه يريد الوصول إلى ضرورة تقييد السلطة بالقوانين، إذ لا بد للحكام من وازع يقفون عنده، إما شرع سماوي وإما سياسة معقولة. وهو هنا يرجع إلى ابن خلدون الذي رأى أن الملك يقتضي التغلب والقهر وهما من آثار القوة الغضبية في الإنسان التي كثيرا ما تفضي إلى مجانبة الحق، ولهذا وجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها، كما كان للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا تخلت الدولة عن مثل هذه السياسة لم يستقم أمرها، ولا يتم استيلاؤها. فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسة عقلية، وإذا كان فرضها من الله تعالى بشارع يقررها، كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة.[*30].

ولما كان أهل الحكم على ثلاثة أنواع: حاكم عالم وعادل، وحاكم عالم وظالم، وحاكم جاهل وظالم، ولما كان وجود النوع الأول في الأقل القليل، ولا سيما في هذا الزمان الذي قل فيه العرفان وكثر الطغيان،. كان من الضروري تقييد تصرفات الحكام بالقوانين والأنظمة حتى لو كانوا في عداد النوع الأول، وذلك لأن عواقب الاستبداد معروفة، ولأن العمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف. ولهذا فإن خير الدين يعقد فصلا خاصة بـ عواقب الاستبداد والعمل بالرأي الواحد يعطي فيه مثالا مطولا يقتبسه من أحد المؤرخين الفرنسيين، وهو مثال نابليون الذي كان فريد عصره في أمور الدولة وقود الجيوش، ومع ذلك فقد ارتكب الغلطات الفاحشات، وهذا كله يؤكد أنه لا يسوغ أبدا أن يسلم أمر المملكة لإنسان واحد بحيث تكون سعادتها وشقاوتها بيده، ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلا وأوسعهم علما .. .[*31].

ومهما يكن من أمر فإن خير الدين الذي يرى أن الاستبداد والانفراد بالسلطة لا يعودان إلا بالعواقب الوخيمة على صاحبهما وعلى الشعب على حد سواء، ويرى أنه لا يجوز بحال من الأحوال التخلي عن القوانين المنظمة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم بحجة أن الحاكم له من الكمالات ما لا يحتاج معه إلى المشاركة أو إلى القوانين. وهو يستشهد هنا بقول أرسطو: إن من الغلط الفادح أن تعوض الشريعة بشخص يتصرف بمقتضى إرادته. أما إذا كان الحاكم من نوع العالم الظالم، أو الجاهل الظالم، فإن القوانين هي التي

تضمن خير المواطنين ومصلحتهم، وهنا يسوق خير الدين كلاما ل ستيورات مل الإنكليزي: أن رفعة شأن الأمة الإنكليزية، بلغت الغاية في مدة الملك جورج الثالث، الذي كان مجنونا، وهو يعلق على ذلك بأن مشاركة المسؤولين من الوزراء وتقييدهم بالقوانين المرعية هو الذي ضمن سلامة مسيرة المجتمع حتى في حالة جنون الملك.

ومع أن خير الدين قد عرف أنظمة الحكم الثلاثة التي تحدث عنها الطهطاوي وهي: الملكية المطلقة، والملكية المقيدة، والجمهورية، وهو يسميها الملكية الاستبدادية، والدولة التي بيد الأعيان، والدولة الجمهورية، وفي بعض الأحيان بذكر المرادف الأجنبي من أجل مزيد من التوضيح فيقول: إن الدولة إما أن تكون أوتوكراتيك أي استبدادية، وإما أن تكون أريستوكراتيك أي زمامها بيد الأعيان، أو ديموكراتيك أي أمرها بيد العامة (الشعب) ونقول مع أن خير الدين قد عرف هذه الضروب الثلاثة من أنظمة الحكم فإنه يبدو أكثر ميلا إلى الملكية المقيدة، أو الدولة التي بيد الأعيان كما يسميها، وهو ما يبدو أن الطهطاوي قد فضله أيضا لأسباب تتعلق بطبيعة المرحلة التي كان يعيش فيها الرجلان نظرا للصلات التي كانت تربطهما بأهل الحكم، ولقربها من التجربة الإسلامية في الحكم أكثر من الجمهورية التي جاءت نتيجة تطورات سياسية واجتماعية واقتصادية في أوروبا، والتي كانت لا تزال غريبة على أهل الشرق عموما، ومنهم العرب.

إلا أن خير الدين التونسي لا يقف عند حدود المطالبة بالدولة الدستورية وتقييد سلطة الحكام، فتلك خطوة واحدة لا بد لها من خطوة أخرى ملازمة لها، وهى حرية المواطنين حتى تتيسر مشاركتهم في أمور الدولة. وقد رأينا قبلا أن خير الدين الذي توسع في مفهوم المشورة وجعلها موازية للتجربة الديمقراطية، يعطى أهمية كبرى لمشاركة أبناء الشعب ومعارضتهم للظلم وتقويمهم للاعوجاج، وكان في هذا كله يستند إلى إيمان راسخ بأن أسباب العمران تتأسس على دعامتي الحرية والعدل.

وإذا كان مصطلح الحرية يقترن دائما بالعدل ويقترب منه، وهو ما نجده عند الطهطاوي قبل التونسي، فإن المهم هنا هو الاعتقاد بأن الحرية بمعناها السياسي ليست غريبة عن التجربة الإسلامية في الحكم، إضافة إلى التوسع في استخدام مصطلح الحرية وإعطائه أبعادا جديدة تقربه من

مفهومنا الحديث له. فالتونسي، كالطهطاوي، يرى أن الحرية ملازمة للعدل، وأنها على هذا الأساس أصل من أصول الشريعة. ومن هنا فإنه يدخل مباشرة في الحديث عنها معرفا بها معددا أقسامها.

والحرية عنده تنقسم إلى قسمين رئيسيين: الحرية الشخصية والحرية السياسية، ويرد منهما قسم ثالث هو حرية الرأي أو التعبير، ويسميه خير الدين بحرية المطبعة. أما الحرية الشخصية فهي إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث أن الإنسان لا يخشى هضيمه في ذاته ولا في سائر حقوقه، ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقررة لدى المجالى. وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة كما تقيد الرعية.

وأما الحرية السياسية فهي مشاركة المواطنين في سياسة الدولة وإبداء الرأي فيما هوا لأصلح لها على نحو ما أشير إليه. بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب: من رأى منكم في اعوجاجا فليقومه، يعنى انحرافا في سياسته للأمة وسيرته معها. ولكن لما كانت الديموقراطية المباشرة كممارسة للحرية السياسية بالمعنى الذي أشار إليه الخليفة العربي غير ممكنة في هذه الأيام فقد استبدلت الديمقراطية المباشرة بديمقراطية تمثيلية تجسدها المجالس النيابية المنتخبة. فالفرق بين الحرية السياسية عند العرب والحرية السياسية كما عرفتها أوروبا في القرن التاسع عشر هو فرق يعود إلى اختلاف الأزمنة، وإلى الحاجة إلى تقنين هذه الحرية وتنظيمها منعا للهرج وضمانا للضبط، ذلك أنه لما كان إعطاء الحرية بهذا المعنى (الديموقراطية المباشرة التي عبر عنها عمر بن الخطاب) لسائر الأهالي مظنة لتشتيت الآراء وحصول الهرج عدل عنه إلى كون الأهالي ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمرؤة تسمى عند الأوروبيين بمجلس نواب الأمة وتسمى عندنا بأهل الحل والعقد[*32].

فخير الدين الذي برز في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والذي اطلع على الحياة السياسية. في أوروبا، وعايش التطورات السياسية التي رافقت الحرية، والذي اطلع على أفكار مونتسكيو وروسو وغيرهما كما فعل الطهطاوي قبله، والذي حمل لواء استعارة التجربة الأوروبية والاستفادة منها، كان يريد إقناع معاصريه وحملهم على الموافقة على رأيه ولو بالتوسع

قليلا في فهم التجربة الإسلامية. وإذا كان موقفه هذا يظهره وكأنه لا يفهم التجربة الأوروبية فهما كاملا وخصوصا عندما لا يعطي للانتخابات أهميتها الحقيقية فيساوي بين المجالس النيابية المنتخبة ومجالس أهل الحل والعقد معتبرا أن تغيير المنكر فرض كفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين، وبالتالي فإن مجموع الشعب معفى من القيام بدوره السياسي بسبب وجود من تعين للقيام بهذا الدور.

إلا أن هذه الصورة تتعدل عندما يدافع التونسي عن حرية الرأي وحرية التعبير تحت اسم حرية المطبعة. وهو يشرح هذا الضرب من ضروب الحرية قائلا: هو ألا يمنع أحد منهم (الأهالي أو المواطنين) أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات التي تطلع عليها العامة، أو يعرض ذلك على الدولة أو المجالس ولو تضن الاعتراض على سيرتها[*33]، أي على سياسة الدولة.

فالتونسي عندما يتحدث عن حرية المطبعة يقترب كثيرا من فهم التجربة الديموقراطية، مما يؤكد بأن توسعه في فهم التجربة الإسلامية في الحكم، هو بقصد تقريب الصورة وتحريض مواطنيه على القبول بها. ولعله قد أراد متعمدا أن يظل ضمن حدود الأفكار المقبولة من معاصريه خشية أن-يخسر تأييدهم ودعمهم للتجديد والتحديث والتقدم، يؤيد ذلك أنه كان يجهد نفسه في البحث عن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأقوال والمواقف الإسلامية التي تدعم موقفه في التوفيق بين التجربتين الأوروبية والإسلامية في السياسة والحكم، وفي تقريب التجربة الأوروبية لأذهان قرائه ومعاصريه كما لاحظنا.

ولا يغيب عن ذهن خير الدين أن الدول والمجتمعات تختلف في درجات حصولها على الحرية وتمتعها بها، وفي تمكن الشعوب من معارضة سلطة الدولة ونفوذها. فهو يقول: وفي هذا المقدار افترقت الممالك الأوروبية فمنهم من ناله مع الأول فتمت له الحرية المطلقة، ومنهم من ناله بشروط معتبرة عند الملوك التي لم ترخص لرعاياها ما تيسر لغيرها إعطاؤه من الحقوق. والواقع أن درجات الحرية تتوقف على مدى اتحاد الشعب ومدى انتظام العلاقة بينه وبين السلطة الحاكمة، فكلما كانت العلاقة سليمة زادت إمكانية حصول الشعب على حريته حتى يمكنه الحصول على تمام

الحرية. وخير الدين يعبر في موقفه هذا عما شاهده في كثير من الدول، فهو ابن أمين للعصر الذي عاش فيه، يعرف أن النظام الجمهوري يتيح حرية أوسع لمواطنيه حيث إن جميع أبناء الأمة بواسطة وكلائهم يتداخلون في سائر تصرفات بلادهم بالاحتساب على سيرة الدولة[*34] إلا أن أكثر الأنظمة التي كانت سائدة في أوروبا كانت أنظمة ملكية، أضف إلى ذلك أن هذه الأنظمة كانت أقرب إلى واقع الحال في الدول الشرقية عموما، ومن هنا فقد كان النظام الذي يبدو أنه يستأثر باهتمامه ويحظى بتأييده هو الملكية الدستورية كما أشرنا.

إلا أن تفضيل التونسي للملكية الدستورية لا يجعله يقلل من أهمية الحرية ودورها والقبول بالقليل منها، فهي تبقى في نظره أساس ازدهار المجتمع وقوام السعادة الدنيوية المربية للهمة الإنسانية في كل المجتمعات. أما الأمة الإسلامية فيشهد لها التاريخ ويشهد لها المنصفون. إنها بحكم ما بقى لها من تمدنها الأصلي، وبعاداتها التي لم تزل مأثورة لها عن أسلافها.. . إذا أذكيت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل في أمور السياسة، وذلك أن الحرية والهمة الإنسانيين، اللتين هما منشأ كل غريب غريزتان في أهل الإسلام. مستمدتان مما تكسبه شريعتهم. وهذا هو بيت القصيد، إذ أن غرض خير الدين من الحديث عن الحرية ليس هو وصفها وتقديم تمجيد لها، بل غرضه التأكيد بأنها جزء من الحياة في المجتمعات الإسلامية، وبيان أن هذه المجتمعات كانت وما زالت مستعدة للأخذ بها وممارستها على أوسع وجه ممكن. فهو كرجل سياسة وفكر في آن واحد يريد أن ينقل إلى مواطنيه، وبالأسلوب المناسب والصيغة اللازمة، قناعته باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في جوهر الأمور، وان اختلفا في الظروف والمظاهر، وهو يرى أن موضوع الحرية هو من أهم الموضوعات الجوهرية التي يتفق فيها القانونان.

فالتونسي كان راسخ الاعتقاد بأن المصالحة بين التجربتين الإسلامية والأوروبية ممكنة بل هي قائمة، وأنه لا تعارض بين الشريعة الإسلامية وما تستنبطه عقول البشر من أجل إقامة حياتهم الدنيوية. فالشريعة لم تكن يوما مجانية للعقل معارضة له، ولا يمكن أن تكون كذلك. وإذا كان لا بد لانتظام أمور البشر من وازع يوزعهم ومبادئ توجههم، فإن ذلك يكون عبر

أحد مصدرين: أما شرع سماوي وإما سياسة معقولة. وهذه النتيجة التي يصل إليها خير الدين هي أبعد ما يمكن أن تصل إليه حدود المصالحة بين التجربتين، وهى الدعامة القوية والقاعدة الأساسية التي يمكن أن يقوم عليهما تأصيل الجمع بين الأصالة والمعاصرة، ذلك الجمع الذي يجعل الحرية والديموقراطية والحياة الدستورية أصولا إسلامية بمقدار ما هي منجزات غربية.

4- حضارة العلم وحتمية التطور

يرى خير الدين التونسي أن ثمة خللا أصاب مسيرة الشعوب الإسلامية فتعطل دورها العمراني والحضاري، وعندما يتساءل عن السبب باحثا ومنقبا يجده في الظلم والاستبداد اللذين سادا المجتمعات الإسلامية بعد عصور الازدهار، ومن هنا فإنه يقرر أن الظلم والاستبداد مقضيان لخراب العمران. وقد رأينا أن خير الدين يستشهد بابن خلدون أكثر من مرة لتأكيد هذه الحقيقية، وهو يعود ليؤكدها بصيغ مختلفة كأن يقول إن العدل والحرية هما سببان أساسيان من أسباب التقدم والازدهار وإن العمران لا يكون بدون الديموقراطية الشورية لأن الحرية هي منشأ نطاق العرفان والتمدن.

وعندما يبحث خير الدين عن طريق النهوض، وعن إمكان العودة إلى المسيرة العمرانية والحضارية، وعن تصحيح المسيرة، يجد أن ذلك لا يكون إلا بتوفر الحرية والديموقراطية من جهة، وبوجود سلطة صالحة تعمل وفق القوانين المنظمة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم من جهة أخرى. وهو يشرح هذا ويبينه لمواطنيه ويشرح حجج المعارضين مفندا، ويرد عليهم ويفرد الصفحات الطوال لعرض وجهة نظره هذه على الوجه الذي أشرنا إليه.

إلا أن خير الدين يرى أن هذا كله قد لا يفي بالغرض إذا لم يقترن بفهم واع لمعنى التقدم والعمران، ولدور العلم والمعرفة في هذا التقدم وذلك العمران. فهو يعرف أن العلم وما يرتبط به من نتائج وما يترتب عليه من تطورات هو عماد التقدم وأساس التمدن والعمران في العصور الحديثة. فلقد أتاحت الفترة التي قضاها التونسي في أوروبا له أن يضع يده على المفصل الرئيس الذي يميز المرحلة الحضارية الجديدة التي بدأت في أوروبا

الغربية مع مطلع عصر النهضة. في أوروبا عرف التونسي مدى التقدم العلمي الذي أحرزه الغربيون، وفي أوروبا وقف على أحدث النتائج المترتبة على التطور العلمي ليس في ميدان الاختراع والصناعة فقط بل بانعكاس ذلك على كافة أوجه الحياة الإنسانية وفي كافة الميادين أيضا.

والتونسي يعرف أن البشرية قد دخلت في مرحلة حديثة بدأت باتصال الأوروبيين بالشرق إذ اطلعوا على أحوال آسيا المتوسطة وأحوال الصين، وأخذوا عن حضارات الشعوب المتقدمة عليهم في التمدن والحضارة، ولا سيما الحضارة العربية الإسلامية التي كانت صلة الوصل بين أوروبا وكل ما سبقها من حضارات، فبهذا كان ابتداء التمدن عندهم، ولا سيما في القرن الثالث عشر، ثم تهذب حتى وصل إلى ما هو مشاهد اليوم. وانتهت إذ ذاك رئاسة العلوم والآداب والفلسفة[*35] إلى أوروبا والأوروبيين. وقد لاقى ذلك كله ظروفا وشروطا ملائمة أدخلت البشرية في مرحلة جديدة من تاريخها.

ولأن التونسي يعرف العلاقة الوثيقة بين العلم والطور الجديد من أطوار التمدن، فإنه يفرد ما يقرب من نصف مقدمته للحديث عن المعارف والاختراعات في أوروبا، بدءا من القرن الثالث عشر وحتى القرن التاسع عشر، محاولا أن يبين كيفية تشكل العقل الحديث، وانعكاس ذلك على حياة الإنسان وسعادته ورفاهيته وتقدمه وقوته وعلى كل ميادين نشاطه ومجالاتها. ولا يترك صاحب أقوم المسالك عالما أو مفكرا أو كاتبا أو فنانا أو رجل دين أو رجل سياسة ممن أسهم في التطور العلمي والفكري والديني والسياسي والفني والأدبي وغيره إلا ويذكره ويشير إلى ما أسهم فيه. فهو يشير أولا إلى حركة الإنسانيين من الشعراء والفنانين، كما يشير إلى أركان الحركة العقلية، وينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن بعض الاختراعات والمكتشفات التي ساهمت في تطور الحركة العلمية والدفع بها إلى الأمام، ومنها الطباعة وما ترتب عليها من توسع دائرة العلوم والمعارف حيث يقول: ثم في القرن الخامس عشر، وهو الوقت الذي لا ينسى لغرابة حوادثه، اخترع غوتنبرغ (Gutenberg) أهل ميانس Meinz) بألمانيا طبع الكتب الذي حصل به تنمية مواد العلوم، وسرعة انتشارها في أقطار الأرض، ما يغني فيه العيان عن البيان.

ولا ينسى المؤلف أن يشير إلى ما عرف باسم الثورة الكوبرينيكية، وإلى التطورات العلمية على يد غاليليو، وإلى إسهامات كوبلر في علم الفلك، وانعكاس ذلك على التفكير عموما ومناهج البحث في العلوم خصوصا، وإسهامات فرنسيس بيكون وغيره في هذا المجال. وهو يعرف أن غرب أوروبا هو مركز هذه الحركة العلمية الجديدة الواسعة. وقد عبر عن ذلك كله بأسلوب سهل نسبيا، رغم ما كان يواجهه من صعوبات في نقل الأحداث والأسماء والمفاهيم إلى اللغة العربية. ففي ذكره لأحداث القرن الخامس عشر يقول: وأما أهل شمال أوروبا فلم يشتهروا إلى ذلك الوقت بشيء من أعمال الفكر، غير أن منهم من لا تتكر منته على العرفان، مثل كبرنيكوس (Copernicus) من أهل بولونيا، المولود سنة ثلاث وسبعين وأربعمائة وألف، وهو الذي حرر القول بأن الشمس في مركز العالم، وأن الكواكب تدور حولها. ويتابع التونسي حديثه عن الحركة العلمية وإنجازاتها في ميدان الأبحاث الفلكية المتعلقة بالثورة الكوبرنيكية فيقول: ومن حرر الدليل على تلك الدعوى، بما يقرب من المشاهدة، غاليليو (Galileo) الطلياني، وأعانه عل ذلك ما أخترعه مسيوس (Metius) من آلة البلور التي تكبر الأشياء فكانت مرآته تكبر الشيء مائة وستين مرة.. ثم تهذيب تلك الآلة حتى صارت تكبره من ألفين إلى ثلاثة آلاف وأكثر.. وبواسطة تلك الآلة اطلع غاليلو المذكور عل كواكب لم تكن معهودة.. . وهو يعرف أن ذلك انعكس عل الفكر عموما وعلى الأبحاث في المنهج خصوصا، وعلى الحركة الأدبية والفنية. وكان من نتائج ذلك مثلا أن أهل إيطاليا اغتنموا في ذلك الوقت شهرة بالآداب والصناعات المستظرفة المسماة عندهم بوزار (Beaux arts) وهى صناعة الدهن والنقش (= الرسم والنحت) وهندسة البناء والموسيقى، وحصلوا على ما أمكنهم عصيله من العلوم والفلسفة. ويتابع التونسي تعداده للأحداث العلمية ولا ينسى كوبلر الذي صرف المهجة إلى علم الفلك، حتى قيل له صاحب الأحكام)، وهو يعني بذلك علم الفلك وما فيه من القوانين الفلكية والنظرة الجديدة إلى الكون، وقد ساعد هذا كله على ظهور فرنسيس بيكون (Bacon) ذي الفكر الوقاد والجد والاجتهاد وقد صحت تسمية تآليفه بآلة العلوم الجديدة.

وهكذا يتابع المؤلف تسجيله لأحداث القرن السادس عشر ثم السابع

عشر ويتحدث عن باسكال وديكارت وراسين وموليير ولافونتين وليبنتش Leilnitz وإسهاماتهم الفكرية الواسعة، ولا ينسى أن يؤكد أن ذلك كله حلقات في سلسلة واحدة، وأن ما جاء به القرن السابع عشر كان ممهدا للقرن الثامن عشر حيث ظهر مفكرون كانت لهم اليد الطولى في قطف ثمار عصر النهضة، والخروج بجهود القرون السابقة إلى نتائج جديدة. ومن أشهر هؤلاء عند التونسي مونتسكيو الذي صرف الهمة إلى كتب السياسة، وأبانت تصانيفه عن غاية معرفته بها، وكفى شاهدا على ذلك ما كتبه في السبب الذي كبرت به الدول الرومانية وتعاظمت، والذي سقطت به وانقرضت، وهو كتاب عجيب يحتوي على تعليقات صادقة وعبارات محررة راشقة، وكتابه الآخر المسمى بحكمة القوانين (= روح القوانين) الذي بين فيه الحقوق الإنسانية، وقسمها إلى ثلاثة أقسام.. ثم قسم حال الدول إلى ثلاثة أقسام: الأول الدولة الوراثية مطلقة التصرف بلا قيد، الثاني الدولة الوراثية كذلك المقيدة بالقوانين، الثالث الدولة الجمهورية المقيدة بالقوانين أيضا.. وهو يشرح هذا كله ويهتم بشكل خاص بالنمط الأخير، أي الجمهورية، فيشرح أحوالها.. وهذا كله يدل عل معرفة خير الدين الدقيقة بالتطورات الفكرية. ويظهر أنه قرأ الكثير من الكتب أو على الأقل قرأ عن هذه الكتب وعرف مضامينها.

وإذا كان التونسي قد اهتم بمونتسكيو فلأنه كان أحد مصادر فكره السياسي إلى جانب فولتير وجان جاك روسو وهو يسميهما ولتير و جانجاك روسو، ويقول عنهما إنهما الكاتبان المجيدان اللذان أنشآ ثورة أهل فرنسا سنة تسع وثمانين وسبعمائة وألف. ولا ينسى آدم سميث وهيوم وبنجامين فرانكلن وعشرات غيرهم من المفكرين والمخترعين أمثال جيمس واط، وهذا الأخير هو الذي اخترع الكيفية العجيبة في الانتفاع بالآلة البخارية ويتحدث عن نتائج اختراع الآلة البخارية على الصناعة والتجارة واقتصاد أوروبا عموما وكل ذلك بمعونة الآلات المذكورة. وقد كبرت بلدانها الصغيرة أي بلدان أوروبا بسبب دخول الاقتصاد في آفاق جديدة. ويدلل على ذلك كله بإعطاء الأمثلة وذكر الإحصاءات وتسجيل البيانات، مقدما بذلك تقريرا مفصلا عن أحوال أوروبا وعن الأحداث والتطورات التي صاغت العقل الحديث.

ويربط التونسي بين التطورات الفكرية وظهور المكتشفات والمخترعات، كما يربط بين التطور العلمي وتقدم التكنولوجيا، فيقدم الأمثلة الكثيرة ولا يكتفي بتسجيل الأحداث الكبيرة، بل يدخل في التفاصيل فيتحدث عن تاريخ الصناعة وعن أول فبريكه (= مصنع) للقطن في إنكلترا وفرنسا، وعن صناعة الحديد والصلب وصناعة الحرير، وعن اكتشاف طرق حديثة لتعليم الصم والبكم، ويهتم اهتماما خاصا بالآلة البخارية: بداياتها وتطوراتها ودخولها إلى الأساطيل التجارية والحربية. كما يهتم باكتشاف البالون المرتفع في الهواء وهو المنطاد، وباكتشاف الآلات التي تعمل بدون واسطة اليد، وهذه الآلات أورثت تبدلا كبيرا في أمر الصناعة. كما يذكر تعميم الإضاءة بالغاز، وظهور القطارات الحديدية، واختراع التلغراف، ثم التصوير الفوتوغرافي. ويردف ذلك كله بحديث مطول عن نظم التعليم في أوروبا وفي فرنسا على وجه الخصوص، وعن أقسام التعليم ومناهجه، وعن المعاهد العلمية المتخصصة والجامعات أو المكاتب العالية والأكاديميات وهى جمع أكدمية أو الأكاديمية Academie كما نقول اليوم.

ويشير التونسي إلى كتاب رفاعة عن رحلته الباريسية ويحيل القارئ إليه لمعرفة المزيد عن علوم أوروبا وعلاقة العلوم بالتمدن والعمران، فقد كشف رفاعة في هذا الكتاب الغطاء عن تدبير الأمة الفرنساوية التي رفعت راية التمدن، وأجاد في ذلك وأفاد.

ولا ينسى أن يتحدث بشيء من التفصيل، عن خزائن الكتب الموجودة في أوروبا وعلاقة هذه المكتبات بتسهيل العلم والمعرفة وتوسيع دائرتهما، وفي هذا يقول: ومن آثار اعتنائهم بتوسيع دوائر العرفان، الذي هو أساس التمدن والتهذيب لنوع الإنسان، كثرة خزائن الكتب الجامعة لسائر الفنون، وتسهيل طرق الانتفاع بها بحسن الإدارة والترتيب الحاسم لمواد العوائق، كما يتضح ذلك بالتفصيل الآتي. حيث يقدم إحصاءات تفصيلية عن أعداد المجلدات الموجودة في المكتبات الأوروبية المختلفة، ويقسم أعداد الكتب على أعداد المواطنين ليرى نسبة الكتب والأفراد في كل دولة على حدة على الوجه التالي يوجد في النمسا مليونان وأربعمائة وثمانية وثمانون مجلدا، وبالنسبة للأهالي يكون لكل نفس ستة مجلدات وتسعة أعشار المجلد.

ويرد خير الدين التفاوت في أعداد كتب المكتبات في الدول الأوروبية

إلى درجة الحرية المتوفرة في هذه الدولة أو تلك ف بهذا التفاوت الكبير الواقع في مواد المعارف يعلم مقدار تأثير الحرية في الممالك. ولا شك في أن هذا المعيار الذي يصفه خير الدين يدل دلالة قاطعة على مدى تأصل فكرة العلاقة بين الحرية وانتشار المعرفة من جهة، والعلافة بين العلم والعمران من جهة أخرى عنده. وهو لا يخفي إعجابه الشديد بضخامة المكتبات وحسن إدارتها وتعدد أقسامها، كما لا يخفي رغبته الشديدة في أن تتمكن الدول العربية الإسلامية من اقتفاء أثر أوروبا في هذا الميدان كما في غيره.

ويشير التونسي إلى اهتمام الأوروبيين بالمخترعين والعلماء لإعطائهم الميداليات والأوسمة وتسجيل الاختراعات باسمهم وتقديم المكافآت المادية والمعنوية كالتنويه بجهودهم والثناء عليهم في الصحف والمؤلفات، ومنع سرقة حقوقهم، ويؤكد أن ذلك كله آمن أسباب تقدمهم. ويعرج على حقوق التأليف ويعدد موجباتها ونتائجها، ويشير إلى أن من مظاهر عناية الأوروبيين بالمؤلفين والكتاب والمفكرين، تشييد النصب التذكارية لهم، وإقامة التماثيل، لإطلاق أسمائهم على الشوارع والساحات ونحو ذلك ليكون ذلك مشجعا لغيرهم.

ولأن أهل أوروبا يهتمون بالعلم والمعرفة والاختراعات والاكتشافات فقد اجتنوا الكثير من اهتمامهم هذا بالعلم وعنايتهم به، فراجت تجارتهم، وكثرت طرق مواصلاتهم، وتطورت صناعاتهم وكثرت رؤوس أموالهم، وبالجملة ازدهر اقتصادهم، وتعددت أسباب سعادتهم. ولكن كما أن الحياة الدستورية والعدالة والحرية لا بد لها من العلم والمعرفة لتحقيق التقدم وضمان الازدهار، فإن العلم لا يقوم بدون الحرية والعدالة وتقييد سلطة الحكام بالقوانين، وكذلك العمران فإنه لا يتحقق إلا بها، وفي هذا يقول التونسي: وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران والتي حظيت بمستويات عالية من العلم والمعرفة هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون (= Constitution) المرادف للتنظيمات السياسية، فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم المشار إلى بعضها[*36].

وإذا كان هذا حال أوروبا اليوم، فإن العرب كان لهم قصب السبق في كل

أسباب التقدم والتمدن من العلم والمعرفة إلى العناية بالعلماء إلى الحرية والعدالة إلى تقييد الولاة والحكام بالشرائع والقوانين إلى غير ذلك، وخير الدين يؤكد على هذه الأمور لأنه يريد أن يقول إن النهوض ممكن للعرب، فإذا كانوا قد نهضوا في الماضي فما الذي يمنع من أن ينهضوا اليوم، كل ما يحتاجونه هو الشروط التي ذكرها والتي أسهب في الحديث عنها، ولم يمل من تكرارها ليجعلها راسخة في العقول.

ولأن خير الدين يريد أن يؤكدا على إمكانية النهوض في المستقبل فإنه يفصل الحديث عن الماضي مستنهضا الهمم، وهو يشير إلى المركب الثقافي الذي استحدثه العرب على الوجه الذي أشرنا إليه في الفصل الرابع من هذا الكتاب. فهو يبين أن العرب بدأوا بدينهم الجديد ملتزمين بالأصول محترمين للعدل والحرية لا يملكون إلا اللغة والشعر والأدب حيث لم يكن للعرب في أول الأمر، إلا تلك الآداب، ثم لما اتسعت لهم دوائر الفتوحات، واختلطوا بالأمم التي سبقتهم في الحضارة، اتسع لهم نطاق المعارف فعرفوا فلسفة اليونان وعلومهم واهتموا بالفلك، حيث شرح العرب كتاب أقليدس، وهذبوا زيج بطليموس، وحرروا حساب تعريج منطقة البروج وساهموا وأضافوا واخترعوا إلى غير ذلك مما يدل على ما للعرب من قابلية للعلوم الرياضية وغيرها فقد اشتهر العرب أيضا بمعرفة الطب، الذي كانوا تلقوه من كتب اليونان. ويعدد خير الدين مآثرهم في هذا، ثم ينتقل إلى علم التاريخ، وإلى صناعة الأرشتكتور وهو يشرحها على أنها هندسة البناء، ويتحدث عن تأثرهم بغيرهم من الفنون والآداب والتجارة، وعن تأثيرهم في غيرهم في كافة ميادين الحضارة، ويلخص أعمالهم مبادرا بالقول فهاك برنامج إجمالي للتمدن الذي نشره العرب في العالم الوسيط، ثم يعرض لمآثرهم ويستشهد بكبار الكتاب الأوروبيين الذين أشادوا بفضل العرب وتقدمهم وأنهم أمة رفعت على منار الإشادة أعلام التمدن في أقطار الأرض، أيام كانت أوروبا مظلمة بجهالات أهلها في القرون الوسطى[*37].

وبعد التفصيل في دور العرب وفي إفادتهم من مكتسبات غيرهم في صنع ثقافة جديدة وعمران جديد ومدنية زاهرة ينتهي إلى فصل قصير تحت عنوان مطلب أسباب أخذ الأمة في التراجع يذكر فيه انقسام الدولة العربية إلى ثلاث دول: العباسية ببغداد والمشرق، والفاطمية في مصر

وأفريقية، والأموية في الأندلس، مؤكدا أن هذا الانقسام إضافة إلى الحروب الداخلية والتخلي عن الأصول التي لا يزدهر العمران بدونها من العدل والحرية وانحسار نطاق العلم والمعرفة وعدم تقيد الحكام والولاة بالأصول والقوانين، وعدم التزامهم بمصلحة المواطنين.. . كل ذلك كان من أسباب التراجع التي ما زلنا نشهدها حتى اليوم.

كان خير الدين يعي طبيعة المهمة التي تصدى لها، فهو حين يحاول أن يقدم لمعاصريه فكرا يفلسف زمنه، لا يفعل ذلك دون هدف كان يؤرقه، وهذا الهدف يتلخص في الخروج من التخلف والدخول في التقدم، لهذا فهو يبذل قصارى جهده لحث مواطنيه على الانخراط والمشاركة في محاولة تحقيق الهدف، وهو يشجعهم بتأكيد أن ما تحقق في الماضي يمكن أن يتحقق في المستقبل. وبالإصرار على أن ما يجري في أوروبا هو عين ما كان عندنا، وأن الاختلافات الظاهرية تعود إلى اختلاف الزمان والمكان ليس إلا.

وضع التونسي في مقدمته خلاصة موقفه وجملة الأفكار والآراء التي تشكل مجمل رؤيته للماضي والحاضر والمستقبل، أما الكتاب فهو عبارة عن سجل أجمالي لما يمكن أن نسميه: أدق تقرير قدمه مفكر مسلم حول تقدم المدنية الأوروبية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، انطلاقا من إيمانه بضرورة الأخذ بها. ويظهر هذا الإيمان في النداء الذي لا ينفك يكرره، والذي يتلخص في حتمية التطور وتبدل الأزمنة وضرورة الأخذ عن أوروبا ومراعاة أحوال الوقت. وهنا يظهر خير الدين على حقيقته كأحد أبرز ممثلي المدرسة الفكرية المستنيرة والداعية بأحكام الضرورة التاريخية.[*38]

وإذا كان موقف خير الدين القائل بأن المطابقة بين الشريعة وعلوم الغرب أمر ممكن، وإن الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران.. يمكن أن يعتبر دليلا كافيا على انتساب خير الدين إلى المدرسة المستنيرة هذه، إلا أن تأسيسه أفكاره على إدراك عميق لعصره، واستشراف للمستقبل من خلال رؤية علمية دقيقة بالإضافة إلى إدراكه لصيرورة تواريخ الشعوب والأمم، تجعله يتميز من بين أقرانه في المدرسة الفكرية المستنيرة بوعي عميق للتاريخ وأحكامه وحتميته.

ومما يؤكد هذا قول خير الدين في طيات كتابه ما يلي: سمعت من بعض أعيان أوروبا ما معناه، أن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذ حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق. وإذا كان خير الدين ينسب هذا الكلام إلى بعض أعيان أوروبا، فإن ذلك لا يقلل من إدراك خير الدين لمغزاه العميق، والواقع أن هذه العبارة تمثل قناعة المفكر التونسي التي يمكن تلمسها في كل صفحة من صفحات المقدمة والكتاب.

ويرى خير الدين أن التمدن الأورباوي هو أبعد ما توصلت إليه الأمم والإنسانية جمعاء فلا بد إذا من الإفادة من نتائج هذه المدنية والأخذ بها، وهذه الحقيقة الثابتة والمرة ينبغي النظر إليها بمعزل عن أغراض السياسة الأوروبية المؤقتة. فدسائس السياسة الأوروبية ليست بخافية عليه، وقد أفرد لجامعي الضرائب والذين كانوا يبالغون في الضرائب ويجمعونها صفحات من مقدمة كتابه، كما أفرد فقرة للحديث عن معارضة بعض الحكومات الأوروبية لتنفيذ العمل بالتنظيمات بتحريض رعاياها على عدم الخضوع للقوانين المستحدثة والترويج بأن المسلمين قاصرون على تقبل مضامين التنظيمات الجديدة. فبالرغم من ذلك وبالرغم من التعارض بين مصالح الشرق ومصالح الغرب فإن التمدن الأوروبي قد أصبح قوة تدفق سيلها في الأرض، ومن المحتم على الأمم الأخذ بها... وكلما أسرعنا في ذلك، كانت النتائج أضمن والقواعد أعم وأشمل.

إلا أن التمدن الأوروبي يحمل في جنباته الخطر، وخاصة على الدول والممالك المجاورة له من جهة، والدول والممالك الصغيرة من جهة أخرى. وخير الدين يعرف ذلك تماما كما يعرف قوة الدول الأوروبية واحدة واحدة ويعرف قوتها مجتمعة، ولهذا يفرد بابا للحديث عن كل دولة، ويفرد فصلا في كل باب للحديث عن قوة هذه الدولة العسكرية البرية والبحرية. كما يضع في الختام بابا ضمنه الحديث عن قوة أوروبا المالية والعسكرية مجتمعة.. . ولكن رغم ذلك كله ثمة أمل للشعوب والأمم المستضعفة التي لا تتجاهل نتائج التمدن الأوروبي وخطره. فالخطر الأوروبي يزداد عند الجهل به وتجاهله، ويخف عند إدراكه الخطر، والعمل بوحيها إنما ينبع من الاعتقاد

بأن إعلان الإصلاح وتأسيس القوانين المستجدة التي تصلح البنية الإدارية والسياسية والعسكرية وغيرها سيجعل إمكانية التدخل الأوروبي أضعف ونتائجه أقل وأخف.

لم يكن خير الدين وحيدا في إدراكه للخطر الأوروبي، إلا أنه تميز بإدراكه للصيرورة التاريخية وبالنتائج الضرورية التي حتمتها مدنية الغرب وقوته وعلمه. من هنا كان خير الدين متميزا بفهمه واستيعابه لدروس التاريخ حول انحطاط الدول ونهوضها. وعلى النقيض من الاتجاه السلفي الذي يؤكد على الذات بالعودة إلى الماضي، فإن الاتجاه الداعي إلى الإفادة من تمدن الغرب، وخير الدين أحد أبرز ممثلي هذا الاتجاه، يرى أن تأكيد الذات إنما يتم عبر تجددها ومراعاتها للتنظيمات الدنيوية والسعي باتجاهها. فالأخذ بالتمدن الأوروبي خير ضمان لاتقاء خطره، هذا الخطر كان هاجس خير الدين الأول الذي كان يعايشه ويكابده طيلة حياته السياسية.

5- تنويعات على نغم واحد:

وضع كل من الطهطاوي والتونسي معالم مشروع نهضوي، وقد جاءت منطلقات مشروعيهما متقاربة. أما الأول فهو بحق الراشد الأول الذي ارتبطت باسمه بداية الفكر العربي الحديث، فقد استطاع أن يضع يده مباشرة على مفصل المشكلة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأن يدركها إدراكا واعيا رابطا بينها وبين المشكلة التربوية والعلمية والمعرفية والحضارية عموما. وقد تميز الطهطاوي بأنه المعلم الذي وجد أن الحل التربوي هو طريق الحل السياسي، وبالتالي طريق الحل النهضوي الشامل، فهو من جهة طريق الخروج من التخلف، وهو من جهة أخرى طريق الدخول في الحداثة. أما الثاني فقد أمسك بالمشكلة أيضا مع تركيز أكثر على الإصلاح السياسي كحل ومخرج لما كانت تعانيه المجتمعات الإسلامية عامة والعربية خاصة. ولعل سبب الاختلاف في التشديد على الحل التربوي أو الحل السياسي بين الرجلين يعود إلى طبيعة دور كل منهما في المجتمع. فقد كان الطهطاوي مربيا بالدرجة الأولى، وكان التونسي سياسيا قبل كل شيء.

وقد تميز الرجلان بانفتاح ثقافي حضاري واسع على الغرب، وهو انفتاح مدهش بالقياس إلى الفترة الزمنية التي ظهر فيها كل منهما، وبرؤية عميقة

للمرحلة الحضارية التي دخلها العالم مع عصر النهضة الأوروبية. كلاهما رأى أن العالم وحدة متكاملة وكلاهما رفض العزلة بين الثقافات والشعوب، وأدرك أنه لا مجال لفصل الماضي عن الحاضر ولا لفصل الشرق عن الغرب، وأن مقولة دار الإسلام في مقابل غيرها هي مقولة لا يجوز التوسع فيها بما يؤدي إلى العزلة، ليس فقط لأن مسيرة العالم قد تغيرت، ولكن لأن الإسلام لا يعارض فكرة وحدة الطبيعة الإنسانية، وبالتالي فكرة وحدة المسار الإنساني، ولا يجعل الشريعة الإسلامية نظاما مختلفا عن أنظمة البشر، وهو صريح في تأكيده على أن الحكمة ضالة المؤمن فليأخذها حيث وجدها، وان العلم مطلوب ولو في الصين، وأن الخبرة تطلب من أهل التجربة، وغير ذلك كثير.

وإذا كان الطهطاوي لا يميز تمييزا قاطعا بين الوظيفة الدينية والوظيفة المدنية في إطار الدولة الواحدة، وهو ما جعل نظريته السياسية مقيدة بقيود الشريعة فإن اعترافه الصريح بمساواة المواطنين في الحقوق والواجبات، ودفاعه المجيد عن الحرية الدينية، وعن ضروب الحرية الأخرى، ومحاولته تجديد النظرة الشرعية إلى الحاكم والمحكوم على ضؤ ثقافته الحديثة الواسعة، يخرجه من إطار التقليد إلى التجديد، أما خير الدين فإن مساواته بين الشرع السماوي والقانون العقلي تفتح أمامه الباب واسعا لرؤية الوظيفة المدنية للدولة بمنظار أقل قيودا من منظار الطهطاوي. ومع ذلك فإن الطهطاوي والتونسي على حد سواء يفضلان الملكية الدستورية لأسباب أشرنا إلى بعضها قبل الآن، ومن المعروف أن الدستور والأنظمة الدستورية هي في ظاهرها من نتاج الغرب، ولكنها وإن كانت تبدو جديدة فإن جدتها في تفاصيلها لا في فكرتها. وقد أدرك الرجلان هذه الحقيقة فتمسكا بها وحاولا التوسع في الممارسات والمصطلحات العربية لتأكيد أن الهدف واحد والمقاصد واحدة، فضلا عن المبادئ العامة المصاحبة مثل العدل والتسوية والمشورة، وبشيء من التوسع، الحرية أيضا.

لقد ترك عصر النهضة الأوروبية بصماته على رؤية الرجلين للعالم والحياة، فمثلا بذلك: الجيل الأول للمفكرين العرب، وللفكر العربي المتفاعل مع الفكر الغربي الحديث. فإذا كان الفكر العربي الحديث هو عبارة عن ذلك الفكر المتفاعل مع الغرب إيجابيا في الغالب وسلبيا في الأقل، فإن

الطهطاوي والتونسي ما بحق رائدا هذا الفكر. وكل من جاء بعدهما تأثر بهما وقطف ثمار جهودهما، أو إذا أردنا أن تكون أكثر دقة نقول إن كل من جاء بعدهما أضاف إلى جهودهما في هذا الميدان أو ذلك.

فأحمد فارس الشدياق (1805-1887) مثلا الذي كان معاصرا للطهطاوي، قد ولد بعده بسنوات قليلة وتوفي بعده بسنوات قليلة، لم يخرج عن حدود المشروع النهضوي العام كما رسمه الطهطاوي أولا والتونسي بعده، وكل ما تميز به الرجل أنه صب جهوده على اللغة العربية، وعمل فيها على نطاق واسع محاولا أن يثبت قدرة هذه اللغة على مماشاة العصر وفكر العصر ومبتكراته ومسمياته. وبهذا يمكن القول إن جهوده جاءت مكملة لهذا المشروع في ميدان خاص هو ميدان اللغة، أما إسهامات الشدياق خارج هذا النطاق فلا تصل إلى حدود ما أقدم عليه الطهطاوي والتونسي.

فإذا انتقلنا إلى مصلح آخر هو جمال الدين الأفغاني (1839-1897)، الذي كان أقرب إلى جيل التونسي منه إلى جيل الطهطاوي، فقد برزا في وقت واحد تقريبا وتوفيا في نهاية القرن التاسع عشر وبين وفاة الأول والثاني سنتان فقط، فإننا نجد الأفغاني يهتم بالجانب السياسي أكثر من اهتمامه بتقديم فلسفة متكاملة، وبتعبير أدق يهتم بالجانب الأيديولوجي للسياسة قبل أي شئ آخر، فقد أدلج في السياسة واعتبر أن المشكلة السياسية تتلخص في تصحيح البنية الفكرية. فعند الأفغاني أن البنية الفكرية قد انحرفت عن مسارها الأخلاقي والسياسي، وخضعت لتأثيرات غريبة دخيلة على الفكر الإسلامي مثل الاتكال، والميل إلى المجر، والإيمان بالقضاء والقدر وغير ذلك مما أبعد الإسلام عن أصوله وجذوره. اهتم جمال الدين بمشكلة تقليد الشعوب الإسلامية للغربيين في مظاهر الأمور واعتبرها مشكلة خطيرة تشير إلى الابتعاد عن الأصالة، وتؤكد واقع التبعية المتمثل بتقديس الجديد القادم من الغرب، وتتفيه، أو تحقير العادات والتقاليد الإسلامية والشرقية. وهو يرى أن هذا التقليد هو ضرب من الخيانة للأصول من جهة، وباب لخيانة أخرى هي التبعية والشعور بالنقص، وهو باب للانحلال بكل أشكاله، ولا سيما الانحلال الخلقي والسياسي، وهو يحاول عن طريق التحريض السياسي، الثورة على واقع الذل هذا، والعودة إلى أصالة الأباء والأجداد، وتأكيد قدرة عقول الشعوب الإسلامية، ولا سيما العقل العربي

على الإبداع والابتكار كما تؤكد أحداث الماضي.

كان الأفغاني يؤمن بـ أن مجموعة من الأمراض السياسية قد أصابت العرب والشعوب الإسلامية، ومن هذه الأمراض التخلف والجهل والوهم والجبن السياسي، والحل كامن في العودة إلى الإيمان، وبعث الهمم الإسلامية للقيام بفريضة الأمر بالمعروف والنفي عن المنكر. فالمشكلة سياسية أولا وأيديولوجية ثانيا، ذلك أن مناوأة الغرب للشعوب الإسلامية ولقوميات العالم الإسلامي هي مناوأة سياسية ولكنها في نفس الوقت ذات أبعاد فكرية وأيديولوجية، ولذلك تصدى الأفغاني للتيارات الفكرية المناهضة للعقائد الدينية بعامة، وللعقيدة الإسلامية على وجه الخصوص. وكان تصديه هذا تصديا أيديولوجيا أولا وآخرا، وبذلك بدأ الأفغاني بمعالجة البنية الأيديولوجية الإسلامية من ناحيتين: الأولى مدى تميزها عبر خصائصها الإيجابية، والثانية مدى تضمنها للحلول الفكرية للمشكلات التي طرحها الفكر غير الديني[*39].

صحيح أن الأفغاني تميز بفكر ثوري، وبالقدرة على تعبئة الجماهير وتحريضها وبشخصية قوية أثرت في المفكرين المصلحين وأخافت السياسيين التقليدين، إلا أن دوره ظل محصورا في الإطار السياسي قبل غيره ولم يتعده إلى ما هو أبعد منه، أي في حدود ضيقة لا تضعه في مستوى الطهطاوي والتونسي صاحبي المشروع النهضوي المتكامل. ومع هذا فإننا نقول إن الضغط المتزايد من الغرب على الشرق هو الذي جعل الأفغاني يهتم بالسياسة قبل غيرها، وهو الذي دفعه إلى العمل على إصلاح الدين لما في ذلك من قوة مواجهة سياسية ونضالية.

أما محمد عبده (1849-1955) فلم يخرج عن الإطار العام لفكر جمال الدين الأفغاني، إلا أنه أغناه ووسعه وقدمه في صورة متكاملة، مع تركيز على الإصلاح الديني أكثر من العمل السياسي، واختلاف في وسائل العمل ولا سيما بعد فشل الثورة العرابية التي كانت محط آمال الأفغاني وعبده على حد سواء.

يهتم محمد عبده أكثر مما يهتم بإصلاح الدين، وهو ما كان الأفغاني قد أخذ به، إلا أن محمد عبده، المصري والعربي يربط هذا الإصلاح بإطاره المجتمعي المحدد، وهو الإطار العربي عامة والمصري على وجه

الخصوص. ففي حين كان الإطار المجتمعي عند الأفغاني غير محدد ومهتزا، فإننا نجده واضح الصورة والمعالم عند محمد عبده الذي كان بمثابة تلميذ للأفغاني. وبالإضافة إلى الإطار المجتمعي المحدد فإن للإصلاح الديني عند محمد عبده إطارا اجتماعيا أكثر تحديدا، وهو غالبية الشعب المصري من الفلاحين بوجه خاص، وهي الفئة الاجتماعية الواسعة التي خرج منها محمد عبده وظل ملتزما بمصلحتها الاجتماعية في كل نشاطاته ومنها مجاله الأوسع وهو الإصلاح الديني. ولعل هذا الالتزام هو الذي وضع محمد عبده في موقف معاد لمحمد علي الذي اهتم بالدولة على حساب المواطن المصري عموما والفلاح المصري بوجه خاص.

ولد محمد عبده وعاش في فترة بدأ فيها الاستعمار بتوجيه الضربات المتتالية لبرنامج الاستقلال والبناء والنهوض الذي وضعه محمد علي وقد عايش محمد عبده هذه الأحداث التي انتهت بدخول الإنكليز إلى مصر والبدء العملي بتصفية تركة محمد علي، وإفراغ مصر من كل مكتسبات عصره بعد أن كان الاستعمار قد أربك كل المسيرة التحديثية قبل ذلك بعدة عقود. لهذا كان من المنطقي والطبيعي أن تحتل المسألة السياسية مكانا أساسيا في فكر محمد عبده ونشاطه، ومن هنا بداية التوافق بين محمد عبده وجمال الدين الأفغاني الذي كان سياسيا أولا وأخيرا، وقد رأينا المشكلة السياسية احتلت المكان الأول في فكره ونشاطه، وأن الحل عنده كان حلا سياسيا في صورة الإصلاح الديني.

تأرجح محمد عبده بين التزامه بالسواد الأعظم من المصريين وما كان عليه هذا السواد من ثقافة دينية تقليدية، وبين أخذه بالثقافة الغربية وتأثره بها، وقد كان العرب والمصريون متأرجحين بين هذين الاتجاهين بسبب تعطيل المصالحة التي كان قد أخذ بها محمد علي والطهطاوي والتونسي وغيرهم بعد المواجهة التي بدأت قبل الثورة العرابية، والتي تكرست بعد دخول الإنكليز إلى مصر وغيرها من البلاد العربية. وقد جاء الحل عند محمد عبده مشابها للحل عند جمال الدين الأفغاني، وهو إصلاح الدين مما لحق به من أفكار غريبة عنه، وتحريره من قيود الخرافات وأغلال الجمود ليتسع لمتطلبات الحياة العصرية التي انتشرت وتوسع انتشارها حتى باتت لا يمكن تجاهلها وإهمالها. فقد كان محمد عبده على

إدراك واع بأن التطور الحديث لا مرد له، وأنه يتسع تدريجيا ليشمل الدائرة الفكرية، وأنه إذا لم تحدث إصلاحات في الفكر الديني فإن هذا الفكر لن يستطيع الصمود أمام التحدي الفكري الآتي من خارج.

كان محمد عبده يخشى أن تتوطد العلمانية الطاغية في. الفكر الأوروبي، وكان يدرك أن البنية الدينية في شكلها الجامد، والتخلف الذي كانت قد وصلت إليه لن يمكنها من الصمود في وجه هذا المد الجديد، وأن الحل السياسي-الأيديولوجي يكمن في العودة بالإسلام إلى مرونته الأولى التي استطاعت أن تستوعب الثقافات السابقة عليه. والواقع إن هذا هو جوهر موقف جمال الدين، إلا أن محمد عبده فضله وأغناه كما ذكرنا.

ولكن إذا كان الأفغاني قد وقع في المثالية عندما ظن أن المشكلة تكمن في طبيعة الإيمان، وأن الحل إنما يكون بتصحيح هذا الإيمان وتحريره من الأفكار الغريبة والدخيلة، فإن محمد عبده قد وقع في المثالية عينها عندما ظن (أن ما لحق بالمسلمين من سؤ تفسير لآيات القرآن كان هو السبب في انتشار الجهل، ولا بد من أن يزول الجهل بزوال أسبابه. والغرض الذي يجب أن يرمي إليه المصلح هو تصحيح الاعتقاد، لإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين، حتى إذا ما سلمت العقائد من البدع تبعتها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب، واستقامت أحوال الأفراد واستنارت بصائرهم بالعلوم الحقيقية دينية ودنيوية، وتهذبت أخلاقهم بالكلمات السلمية، وسرى العلاج منهم إلى الأمة،[*40]

ولأن محمد عبده أخذ بإصلاح الدين فقد كان من الطبيعي أن يدافع عن هذا الدين وأن يبرئه من كل ما لحق به من باغ وزيف وانحراف. وقد قاده هذا إلى اعتماد العقل كأداة للتمييز بين الصحيح وغير الصحيح، وبالتالي إلى تأكيد أن العقل هو أصل من أصول الإسلام. إلا أن محمد عبده ظل متأرجحا بين الإيمان والعقل، وقد جاء إصلاحه وسطا بين موقفين. وقد كان من الطبيعي أن يتجسد هذا كله في انتقائية ظاهرة مزج فيها عناصر من مدارس واتجاهات مختلفة، حتى لا نقول متناقضة. فلقد حاول محمد عبده إقامة توازن بين التصوف والسلفية والمثالية والعقلانية والرغبة في إظهار الدين بصورة لا تتعارض مع العلمانية الأوروبية. إلا أن هذا البناء المتوازن سرعان ما أنهار على يد تلامذته، فقد اتجه رشيد رضا إلى سلفية

واضحة في حين أخذ علي عبد الرازق بعلمانية تشبهت بالغرب، وطالبت بفصل الدين عن الدولة والاعتراف بأن لكل منهما ميدان عمله المستقل.

ولأن الرؤية الدينية عند الشيخ الإمام هي رؤية شاملة، فقد جاءت محاولته لإصلاح الدين محاولة لإصلاح كافة المجالات السياسية والتشريعية والقضائية والاجتماعية والتربوية وغيرها. ولأن موقف محمد عبده الديني كان موقفا ملتزما بالوطن، الوطن المصري على وجه التحديد، فقد قاده هذا الموقف إلى الانخراط في العمل السياسي، وإن كان محمد عبده قد أدان السياسة والعمل السياسي حين قال: أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة.. ومن ساس ويوسوس وسائس ومسوس.[41].

ولكن، ومع أن محاولة الإصلاح عند محمد عبده كانت شاملة وبرغم التزامه بالوطن وجماهيره فإن مثاليته من جهة، ومحاولته جمع المتناقضات من جهة أخرى، هما ما أوصله إلى إحباطات متعددة قادته إلى أن يقول في السياسة ما قال، فقد جاءت رؤيته العامة وجاء موقفه الفكري أقل تماسكا وقوة من موقف الطهطاوي والتونسي، وقد يكون لرؤية محمد عبده ولموقفه ما يبررهما، إلا أننا لا نبحث هنا في الأسباب بقدر بحثنا في النتائج، يبقى أنه من الضروري أن ننبه هنا إلى أن هذا لا يقلل من قيمة إسهامات محمد عبده وجهوده ودوره، فقد كان بحق أحد كبار رجال الإصلاح في القرن الماضي، وقد تصدى لمهمة من أصعب المهمات هي مهمة الإصلاح الديني.

وآخر من نذكره من رواد الإصلاح في القرن الماضي عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902)، الذي اهتم بموضوع أساسي كان خير الدين التونسي قد اهتم به اهتماما ملحوظا، وكان رفاعة الطهطاوي قد لامسه ولكن دون توسع، وهو موضوع الاستبداد. فقد رأى الكواكبي أن العلة الأولى في تخلف المسلمين عموما والعرب خصوصا تكمن في الاستبداد الذي استشرى تدريجا بعد عصور الازدهار العربي التي تميزت بالعدل والإنصاف والمشاركة والشورى. ويمكن القول، إن الكواكبي قدم من خلال تحديده لطبيعة الاستبداد نظرية متكاملة شملت السياسة والاجتماع والتربية وكافة مجالات الحياة في المجتمع، فالاستبداد السياسي يترادف عنده مع ضروب أخرى من الاستبداد، ومنها الاستبداد الديني والاقتصادي والثقافي. والاستبداد عنده يعني التخلف والقصور، لأن الاستبداد لا يسمح بقيام المؤسسات

السياسية بمهامها الأساسية، وإذا سمح بقيامها ببعض مهامها، فإنما يسمح به بشكل غير صحيح وغير متكامل، من هنا كان الاستبداد صنو التخلف. وسواء أكان الاستبداد فرديا أم جماعيا فإنه ينعكس بشكل سلبي على شتى شؤون الحياة العامة، بينما تنعم المجتمعات الحرة بالعدل والتساوي والازدهار في ظل حكم يهدف إلى القيام والنهوض بالأمة فردا وجماعة في شتى الحقول، وهمه في ذلك بقاء الأمة لا ديمومة النظام.[*42]

ولأن الكواكبي يرى أن في الاستبداد علة الفتور والتخلف وكل الشرور التي وصل إليها المجتمع العربي، فإنه يفيض في معالجته، ويفرد له أحد كتابيه الأساسيين طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد[*43] وفيه يعرض لتعريف الاستبداد أولا، متسائلا عن ماهية الاستبداد، مؤكدا أنه المشكلة السياسية الأولى، لينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن ارتباط كافة مجالات الحياة العامة بعضها مع بعض وعلاقة الاستبداد بها، وهو يحدد هذه المجالات الرئيسة على أنها: الدين، والعلم، والمجد، والمال، والأخلاق، والتربية والترقي، وهو يقصد بالترقي التقدم والنهوض ومواكبة المسيرة الحضارية. ولا يقف الكواكبي عند حد وصف المشكلة وفق منهج علمي بل يحاول تقديم الحلول لهذه المشكلة محددا الطرق التي يمكن بواسطتها التخلص من الاستبداد على أنواعه المختلفة، مشيرا إلى أنه لا يكفي أن نتخلص من الاستبداد، وأنه لا بد لنا من البديل الذي تشارك الأمة في صنعه.

والكواكبي الذي يهدف إلى الفحص عن البنية التنظيمية للمجتمع العربي تمهيدا لإصلاحها يطرح جملة تساؤلات هامة تدل على شمولية نظرته مثل: ما هي الحكومة ؟ ما هي الأمة أي الشعب ؟ ما هي الحقوق العامة ؟ كيف توضع القوانين ؟ وكيف يمكن الترقي في العلوم والمعارف ؟ وكيف يتم السعي في العمران ؟ وغيرها كثير، إلا أن حياة الكواكبي القصيرة التي انتهت بالاغتيال على يد السلطات العثمانية لم تمكنه من التوسع في عرض رؤيته المتكاملة وعرض مشروعه المتقدم، كما يمكن للقارئ أن يلمس بوضوح عند قراءته للقليل الذي كتبه الكواكبي.

في كتابه الثاني، وهو تحت عنوان أم القرى، يبحث الكواكبي في أسباب التخلف الأخرى وفي وسائل النهوض. فهو يتخيل انعقاد مؤتمر موسع يضم مندوبين من الأقطار العربية المختلفة، ومندوبين آخرين من بعض الأقطار

الإسلامية، يجتمعون في مكة أم القرى، يتداولون في المشكلات التي تواجه المجتمعات الشرقية عموما والمجتمع العربي على وجه الخصوص. وهو يحاول أن يحصي هذه المشكلات في: الفتور، والتخلف، وفي اعتقادات دخيلة كالجبر والزهد، وفي الاستبداد والابتعاد عن الشورى، وفي آمال العلوم، وفي عدم انتظام الشعب في جمعيات، أو أحزاب تناضل في حقول السياسة والاقتصاد وحقوق المواطنين. وبعد تحديد هذه المشكلات وعرضها ينتقل الكواكبي للبحث فيما يجب أن تكون عليه أمور العرب والمسلمين في ميادين الفكر والعلوم والحقوق والواجبات، وفي أسباب الفتور ودور الدولة العثمانية المستبدة في هذا الفتور وفي أسباب النهضة ودور العرب المنشود فيها.

والواقع أن الكواكبي الذي برز في العقدين الأخيرين من القرن الماضي يمثل جيلا متأخرا من أجيال المصلحين المجددين في القرن التاسع عشر، وقد استطاع من جهة أن يمثل كل ما تقدمه من أفكار وآراء ومحاولات تجديدية، وكان من جهة أخرى مبشرا ببداية مرحلة جديدة من مراحل الفكر العربي الحديث، وهي مرحلة ظهور الفكر القومي ونهوض التيار الذي يحمل هذا الفكر.

لم يقدم الكواكبي فكرا قوميا متكاملا، ربما لأنه لم تتح له الفرصة لأن يفعل ذلك، إلا أننا نلمس عنده وعيا يظهر من خلال عرضه لنظريته في الاستبداد، ومن خلال الموضوعات التي أراد التعمق في درسها وبحثها، يبشر بالمرحلة الجديدة دون أن يتمكن من تقديمها بشكل متكامل. فهو عندما يتساءل عن ما هي الأمة وما هو الشعب ؟ يتابع تساؤله على الشكل التالي: هل هي ركام مخلوقات نامية ؟ أم جمعية عبيد لمالك متغلب.. ؟ أم هي جمع جمعت بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة وجامعة سياسية اختيارية ؟[(*44)] ولا شك في أن التساؤل بهذه العبارات والكلمات يدل على فكر يتميز بمفهوم الأمة بالمعنى القومي الحديث. فالقول بان الأمة جمع أو جماعة بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة، إضافة إلى أنها جامعة سياسية اختيارية أي نظام سياسي معين اختاروه بحسب تعاقدهم، يكفي لتأكيد طبيعة وعي الكواكبي وفهمه للأمور.

والأمثلة التي هي من هذا القبيل كثيرة عند الكواكبي، نكتفي منها بمثل

واحد يبين فعلا مدى تطور فهمه ووعيه السياسي، واقترابه من الفكر القومي الحديث. في كتابه طبائع الاستبداد يخاطب الكواكبي العرب من مسلمين وغير مسلمين قائلا: يا قوم وأعني بكم الناطقين بالضاد.. هذه أمم أوستريا (= النمسا) وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري. فما بالنا نحن لا نفتكر في أن نتبع إحدى تلك الطرائق أو شبهها ؟ فيقول عقلاؤنا لمثيري الشحناء من الأعجام والأجانب: دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا، نتفاهم بالفصحاء ونتراجم بالإخاء.. دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى، فقط دعونا نجتمع على كلمة سواء، ألا وهي: فلتحي الأمة، فليحي الوطن، فلتحي طلقاء أعزاء[*45] فإذا تذكرنا أن هذا الكلام يأتي تحت عنوان الاستبداد والترقي، وإذا نظرنا إلى الأمثلة التي يقدمها الكواكبي من المجتمعات الغربية كإيطاليا وفرنسا وهولندا وغيرها، وإذا عدنا وتأملنا كلماته وعباراته مثل يا قوم و مثيري الشحناء من الأعجام والأجانب و دعونا نتدبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط وغير ذلك لأدركنا أن هذا كله لا يمكن أن يصدر إلا عن مفكر يحمل فكرا قوميا، أو بذور فكر قومي على أقل تقدير. ولهذا نقول أن الكواكبي لم يكن مفكرا قوميا بمعنى الكلمة، لأنه أقرب ما يكون إلى الحلقة الوسطى، يجمع بين مرحلتين، المرحلة التي بدأها الطهطاوي والتونسي، والتي تمثل البنية الأساسية للفكر العربي الحديث، والتي أضاف إليها الشدياق والأفغاني ومحمد عبده وغيرهم، ومرحلة ظهور الفكر القومي ودخول الفكر العربي الحديث في طور جديد من أطواره.

فالواقع أن مرحلة بداية الفكر العربي الحديث والتي ظهرت في الربعين الثاني والثالث من القرن الماضي، وامتدت إلى الربع الأخير منه تداخلت مع مرحلة ثانية وهي مرحلة الفكر القومي التي اكتسبت معالمها المميزة في النصف الأول من القرن العشرين، وإن كانت بداياتها الأولى تعود إلى الربع الأخر من القرن الماضي. والأهم من هذا أن المرحلة الأولى والتي من خلال رائديها الأولين الطهطاوي والتونسي، كانت بمثابة الأساس الذي قامت عليه المرحلة الثانية، مرحلة الفكر القومي. فلم يكن للفكر القومي أن يظهر

لولا تلك الأسس.. على كل حال فإن المرحلة الثانية من مراحل الفكر العربي الحديث تحمل الكثير من خصائص المرحلة الأولى، وإن كانت قد تجاوزتها في مضيها على طريق التحديث، واقترابها من معالم العصر، إلا أن هذا بحث مستقل.

الحواشي

(*) قارن بـ معن زيادة: مدخل لدراسة مصطلحات عصر النهضة السياسية خاصة، مجلة الفكر العرب، العددان الثاني والثالث. بيروت، 1981.
(*1) محمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مع النص الكامل لكتابه تخليص الإبريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص 333.
(*2) تخليص الإبريز، ص 334.
(*3) المرجع السابق، حاشية المحقق، ص 486.
(*4) تخليص الإبريز، المقالة الخامسة في ذكر ما وقع من الفتنة في فرنسا وعزل الملك.
(*5) حسين فوزي النجار: رفاعة الطهطاوي، سلسلة أعلام العرب رقم 53، الدار المصرية للتأليف والترجمة (د. ت) ص 40-41.
(*6) مقتبس عن المرجع السابق، ص 42.
(*7) تخليص الإبريز، الباب الأول من المقدمة.
(*8) حسين فوزي النجار، رفاعة الطهطاوي، مرجع مذكور سابقا، ص 54.
(*9) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الخاتمة، الفصل الأول، ص 516.
(*10) تخليص الإبريز، الفصل الثاني من المقالة الثالثة، الكلام عن أهل باريس.
(*11) رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الباب الرابع، الفصل الخامس، ص 469.
(*12) مناهج الألباب: الباب الثاني، الفصل الرابع، ص 369.
(*13) تخليص الإبريز: المقالة الثالثة، الفصل الثالث.
(*14) محمود فهمي حجازي، أصل الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، مرجع مذكور سابقا، ص 45.
(*15) المرجع السابق، ص 58.
(*16) مناهج الألباب، الباب الأول، الفصل الثاني، ص 307 وما بعدها.
(*17) مناهج الألباب، المقدمة، ص 250 وما بعدها.
(*18) المرجع السابق، ص 259.
(*19) المرشد الأمين، الباب السابع، الفصل الثالث.
(*20) محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة، المقدمة، ص 218.
(*21) تلخيص الإبريز، المقالة الثالثة، الفصل الثالث عشر، ص 161.
(*22) محمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي الحديث، ص 116.
(*23) المرشد الأمين، الباب الثالث، الفصل الثامن، ص 421 وما بعدها.

(*24) حسين فوزي النجار: رفاعة الطهطاوي، مرجع مذكور سابقا، ص 155.
(*25) المرجع السابق ص 158 وما بعدها.
(*26) خير الدين التونسي، الترجمة الفرنسية لكتاب Reformes Necessaires aux etas Musulmans أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك باريس، 1868.
(*27) قارن بمقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ضمن كتاب معن زيادة: خير الدين التونسي وكتابه، ص 195.
(*28) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت، 1968، ص 109.
(*29) خير الدين التونسي، مقدمة أقوم المسالك، ص 158.
(*30) قارن بـ مقدمة ابن خلدون، طبعة المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة / د.ت /، الكتاب الأول، الباب الثالث، الفصل الخامس والعشرون، ص 190.
(*31) خير الدين التونسي، مقدمة أقوم المسالك، ص 167 وما بعدها.
(*32) المرجع السابق، ص 244.
(*33) المرجع السابق، ص 245.
(*34) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، الباب الثالث، في الكلام على إنكلترا الفصل السادس، في الحرية العامة، ص 210، والمقصود هنا طبعة الكتاب الأولى الكاملة بتونس سنة 1867.
(*35) خير الدين، المقدمة، التمدن الأورباوي ص 207 وما بعدها.
(*36) التونسي المقدمة مطلب أهم ما اجتناه الأوروباويون من روحة الحرية ص 246.
(*37) يمكن العودة إلى ما كتبناه في دراستنا عن خير الدين: خير الدين التونسي وكتابه، مرجع مذكور سابقا، ص 86 وما بعدها.
(*38) المرجع السابق، ص 173 وما بعدها.
(*39) قارن بـ جميل منيمنة: المشكلة السياسية في الفكر الإسلامي الحديث، أطروحة دكتوراه،. جامعة القديس يوسف، بيروت، مخطوط، 1985.
(*40) قارن بـ حليم اليازجي: الأيديولوجيا الإصلاحية ومظاهرها في الفكر العربي الحديث، سلسلة بحوث في الفكر القومي العربي، بإشراف معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت المجلد الثاني، الجزء الثاني، ص 129.
(*41) عباس محمود العقاد: عبقري الإصلاح والتعليم الأستاذ محمد عبده، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة أعلام العرب، مكتبة مصر، (د.ت) ص 158.
(*42) قارن بـ جميل منيمنة، المشكلة السياسية، مرجع مذكور سابقا، ص 289 وما بعدها.
(*43) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1975.
(*44) المرجع السابق، ص 218
(*45) المرجع السابق، ص 208.

دخلت البشرية منذ مطلع عصر النهضة الأوروبية في مرحلة حضارية جديدة، بدأ ذلك بتوفر شروط ملائمة لتراكم إنجازات ومكتسبات المرحلة الحضارية السابقة، فحدثت قفزة نوعية في مسيرة البشرية الحضارية، بدأت بالنهضة أو عصر الأنوار الأوروبي، وتسارعت خطواتها بعد ذلك على طريق العلم والتكنولوجيا.

في القرن الثامن عشر تم احتكاك العرب مع أوروبا الناهضة والقوية من خلال احتكاك الدولة العثمانية معها، ومع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر وقع الاحتكاك المباشر بين العرب وأوروبا الجديدة، فكان ذلك بمثابة صدمة حضارية كبرى أصيب بها العرب، إلا أنهم سرعان ما أدركوا أنه لا بد لهم من الاقتباس عن أوروبا-في الميدان العسكري على الأقل-حتى يحوزوا قوة مماثلة للقوة الأوروبية.

كانت بداية علاقة العرب مع التحديث عسكرية بالدرجة الأولى، إلا أن تحديث الجيش لم يكن ليتم دون تحديث جميع مؤسسات الدولة ومرافق الحياة فيها. وقد شهد القرن التاسع عشر عدة محاولات عربية لتحديث الجيش قادت إلى تحديث تناول اكثر وجوه الحياة الاجتماعية، وكان من أكبر تلك المحاولات وأبعدها أثرا محاولة محمد علي في مصر. والواقع أن التجربة المصرية في ميدان التحديث هي التي أوحت بمحاولات تحديثية أخرى

كانت أقل منها حظا في النجاح والبقاء.

في هذه الفترة ظهر رواد تحديث كان لهم الدور الكبير في تأصيل الفكر العربي الحديث، كان أهمهم وأشهرهم دون منازع رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي، ويمكن القول إن الرجلين قد صاغا مشروعا نهضويا متكاملا، وإن من عداهما من رواد الإصلاح والتجديد قد أضافوا إلى هذا المشروع وأسهموا فيه، ولكن بدرجة أقل مما فعله الطهطاوي والتونسي. وقد تلخصت محاولة الرجلين في وضع معالم مركب ثقافي جديد يجمع بين الثقافتين العربية-الإسلامية والأوروبية-الحديثة في كل موحد، وقد استحضرا بذلك ما كان العرب قد أقدموا عليه بعد انطلاقتهم من جزيرتهم بعد الدعوة المحمدية حاملين رسالتهم الجديدة. فقد واجه العرب ثقافات عريقة متقدمة عليهم، وقد أفاد العرب من تلك الثقافات، وتمثلوا خير ما فيها وضموها إلى ثقافتهم. ولو لم يفعل العرب ذلك لما تمكنوا من التقدم وقيادة المسيرة الحضارية لفترة طويلة من الزمان.

لقد أفضنا في الحديث عن المركب الثقافي الذي أقامه العرب بعد اتصالهم بالثقافات الأخرى، وأشرنا إلى التنوع في تجليات هذا المركب الناتج عن تنوع تأثيرات الثقافات الأخرى في الثقافة العربية. ومع ذلك فقد رأينا أن الثقافة العربية لم تفقد وحدتها، ولعل ما حفظ لهذه الثقافة وحدتها. أنها كانت تأخذ من هنا وهنالك، وتبني ما تأخذه على قاعدة موحدة، هي الثقافة العربية الأصيلة التي جسدتها الرسالة المحمدية. وقد أشرنا إلى أهم خصائص الثقافة العربية قبل التحول الثقافي، وبينا أن تلك الخصائص هي الأساس الذي حفظ وحدة الثقافة العربية ومكنها من التحول في آن واحد معا، دون أن يؤدي ذلك التحول إلى فقدان الشخصية القومية، وقد قدمنا أمثلة على المركب الثقافي الجديد اخترناها في ميداني الفلسفة والطب.

وأفضنا بعد ذلك في الحديث عن دور محمد علي في إعداد البنى الأساسية اللازمة لأي مشروع نهضوي. فبعد نهضة العرب الأولى جاءت فترة من الركود والاستسلام لمجد الماضي وانشغل العرب في منازعات داخلية، وابتعدوا شيئا فشيئا عن روح التجديد وعن المرونة والحركية والانفتاح التي تميزوا بها إبان الفتوح والانتصارات. في هذه الأثناء أفاد الأوروبيون

من العلوم التي طورها العرب بعد أن أخذوها عن غيرهم، ونشأت ظروف ملائمة، فإذا بأوروبا تنهض حاملة ثقافة جديدة، ولم يعد بإمكان جيران الأوروبيين من العرب في الأندلس أن يصمدوا في وجه الزخم الجديد. ومضت الأيام، فإذا بالعرب ومعهم الشعوب الإسلامية أمام واقع جديد، واقع التخلف الذي لم يكن بالإمكان الخروج منه إلا بالإفادة من التجربة الأوروبية والاقتباس عنها والاستعارة منها. وهو ما أدركه محمد علي.

لقد أفضنا في الحديث عن دور محمد علي لأننا أمام محاولة توفرت لها فرص النجاح الكبير قبل أن تسقط، ولأن في نجاحها وسقوطها الكثير من الدروس التي يمكن أن نتعلمها، ولأنها رغم سقوطها كانت بداية الطريق وقد بقي الكثير منها، ولأنها الأرضية التي قامت عليها المرحلة الأولى من مراحل الفكر العربي الحديث، ولأنها أثبتت أن العرب على استعداد كامل للنجاح واللحاق بالركب العالمي، بل والتفوق أيضا، وأن كل ما يحتاجونه هو قيادة مخلصة وواعية على مستوى العصر الذي نعيش فيه.

صحيح أنه لا يمكننا اليوم اعتماد تجربة محمد علي كنموذج، فلقد تغيرت الظروف وتغيرت معها الشروط التي يمكن أن توفر فرص النجاح للمشروع النهضوي العربي، بل لقد تغير المشروع النهضوي برمته، لأن العالم قد تغير ولأن الشروط قد تغيرت، وبتغيرها كان لا بد للمشروع النهضوي أن يتغير. ومع ذلك يظل مشروع محمد علي هو المشروع العربي النهضوي في شكله الجنيني، ويظل المشروع الذي صاغه الطهطاوي والتونسي هو المشروع النهضوي العربي في صيغته الأساسية ومرحلته الأولى.

هل يمكن صياغة مشروع تحديثي، نهضوي دون أخذ عناصر من الثقافة القومية واعتمادها كأسس نبني عليها البناء الثقافي والفكري الجديد، ودون أن يؤدي ذلك إلى فقداننا لشخصيتنا القومية ؟ تجربة النهوض العربية الأولى، والمشروع النهضوي كما صاغه الطهطاوي والتونسي يؤكدان أنه لا بد من أرضية نبني عليها وإلا فقدنا شخصيتنا وتحولنا إلى نسخ كربونية عن المجتمعات الأخرى نقلد ولا نجدد، نتبع ولا نبدع.

وهل يمكن نجاح المشروع النهضوي دون النهوض بالإنسان الذي تصاغ من أجله مشاريع النهوض، ودون العناية به وهو الأداة التي لا يتحقق المشروع

إلا بها وعبرها ؟ هذا ما يؤكده نجاح العرب في تجربتهم الأولى وسقوطهم في تجاربهم الحديثة.

وهل يمكن نجاح المشروع التحديثي إذا لم يكن مشروعا قوميا ووحدويا ؟ لقد وضع مشروع محمد علي التحديثي على طريق الفشل والسقوط عندما حصر هذا المشروع في إطار مصر وحدها. وكل المشاريع التحديثية العربية القطرية هي مشاريع محدودة الأفق والنتائج لأنها مشاريع لا تملك القوة اللازمة لاختراق الحلقة المفرغة.

وهل يمكن نجاح المشروع النهضوي إذا لم يكن مشروعا نضاليا، يقتبس عن الغرب ويواجه الغرب في آن واحد ؟ وهل يمكن إفراغ المشروع التحديثي من أبعاده السياسية ؟ وهل يمكن التحديث في ظل القمع والإرهاب ؟ إلام تبين تجربة محمد علي أنها عندما طوقت من الخارج لم تعد تملك مقومات الصمود، لأنها لم تجد القوى الداخلية الشعبية الواسعة التي تشعر أن التحديث هو من أجلها أولا وأخيرا ؟ ألم يوضح التونسي بما لا يقبل الخلاف أن الاستبداد من أسباب تخلف العرب، وأن النهوض لا يكون إلا مع الحرية ؟ ألم يقنعنا الكواكبي أن التخلف ملازم للاستبداد وأن الازدهار والتقدم ملازمان للحرية ؟

وهل ؟ وهل ؟

الأسئلة كثيرة والدروس مهمة وخطيرة، لا نحتاج لأن نفصل فيها فقط، بل نحتاج لأن نحفظها عن ظهر قلب، عسى أن يكون ذلك معينا لنا في معركة التحديث، معركة البقاء، معركة الحياة.

المراجع العربية

لا تتضمن هذه القائمة إلا الكتب التي أفدنا منها مباشرة وأخذنا منها اقتباسات محددة، وإلا فمراجع البحث كثيرة يضيق عنها المكان هنا.

-ابن باجة، تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، دار الكندي، بيروت، 1985.

-أبو زيد، أحمد، الحضارة بين علماء الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا، مجلة عالم الفكر، مجلد 15، عدد 3.

-الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.

-برينتون، رين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي حطاب، عالم المعرفة، رقم 82، أكتوبر تشرين الأول، 1984.

-منشأ الفكر الحديث، ترجمة عبد الرحمن مراد، دار الفن الحديث، دمشق، د.ت.

-التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، الترجمة الفرنسية، باريز، 1868.-

الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984.

-نقد العقل العربي، دار الطليعة، بيروت.

-الجبرتي، عبد الرحمن، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار ا لجيل، بيروت، د. ت.

-الجميلي، رشيد محمد حسين، حركة الترجمة في المشرق الإسلامي، طرابلس، ليبيا، 1982.

-الحبابي، محمد عزيز، من المنغلق إلى المنفتح، ترجمة عن الفرنسية محمد برادة، ط 2، مكتبة الأنجلو المصرية، 1973

-حجازي، محمود فهمي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مع النص الكامل لكتابه تلخيص الإبريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ا لقاهرة، 1974.

-حسين، محمد كامل، في الطب الأقربازين، في كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1970.

-حوراني، ألبرت، الفكر العرب في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت، 1968.

-دائرة المعارف البريطانية، الجزء الخامس، ط، 1984.

-الدجاني، أحمد صدقي، الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي في التراث وتحديات العصر في الوطن العرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.

-الرافعي، عبد الرحمن، تاريخ الحركة القومية، دار المعارف، مصر، 1985.

-عصر محمد علي، دار المعارف، القاهرة، ط 4، 1982.

-رايلي، كافين، الغرب والعالم، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى عبد السميع حجازي عالم المعرفة، رقم 97، يناير، كانون الثاني، 1986.

-زيادة معن، التكنولوجيا كمضمون، مجلة الكاتب العربي، اتحاد الكتاب ا لعرب، دمشق، عدد 13.

-الثقافة ومقاومة الاحتلال الإسرائيلي، الفكر المقاوم، مؤسسة فكر للأبحاث والنشر، بيروت، 1984.

-الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دار اقرأ، بيروت، 1985.
-مدخل لدراسة مصطلحات عصر النهضة السياسية خاصة، مجلة الفكر العربي عدد 2 و 3، بيروت، 1981.
-زيادة، معن وآخرون، لبنان الحضارة الواحدة، النادي الثقافي العربي، بيروت، 1977.
-سكينر، ب. ف، تكنولوجيا السلوك الإنساني، ترجمة عبد القادر يوسف، سلسلة عالم المعرفة رقم 32، الكويت، 1980.
-شريم، جوزيف، (الثقافة والثقافة المضادة، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 27 و 28، خريف، 983.
-الشيال، جمال الدين، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1951.
-صبحي، أحمد، في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، 1982.
-الطهطاوي، رفاعة، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب المصرية، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
-العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، ط 3، دار الحقيقة، بيروت، 1980.
-عطية، نعيم، معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المائة سنة الأخيرة، في الفكر في مائة سنة، تحرير فؤاد صروف، منشورات الجامعة الأميركية، بيروت، 1967.
-العقاد، عباس محمود، عبقري الإصلاح والتعليم الأستاذ محمد عبده، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة أعلام العرب، مكتبة مصر، د.ت.
-عوض، لويس، المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة، 1963.
-فريمون، جان، تلاقي الثقافات والعلاقات الدولية، في مجلة العلاقات الدولية، عدد 24، ترجمة مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، عدد 29.
-الكواكبي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1975.
-لنثون، رالف، شجرة الحضارة، ترجمة أحمد فخري، مكتبة الأنجلو المصرية، 1958.
-لوبون، غوستاف، حضارة العرب. ترجمة عادل زعيتر، طبع عيسى البابي الحلبي، القاهرة. د. ت.
-لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديثة، ط 8 و 9، دار الفارابي بيروت، 1985.
-محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، 1985.
-هموم المثقفين، دار الشروق، بيروت، 1981.
-مراد، يوسف، مبادئ علم النفس العام، ط 3، دار المعارف، مصر، 1957.
-مقدمة ابن خلدون، طبعة المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د. ت.
-منيمنة، جميل، المشكلة السياسية في الفكر الإسلامي الحديث، أطروحة دكتوراه، جامعة القديس يوسف، بيروت، مخطوط.
-النجار، حسين فوزي، رفاعة الطهطاوى، سلسلة أعلام العرب، رقم 54، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت.
-النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة.

المراجع العربيه

-اليازجي، حليم، الأيديولوجيا الإصلاحية ومظاهرها في الفكر العربي الحديث، سلسلة بحوث في الفكر القومي العربي، بإشراف معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، المجلد الثاني، الجزء الثاني.

المراجع الاجنبية

Burckhardt, Titus, Moorish Culture in Spain,Translated by Al-Isa jaffa, Mcgraw-Hill, New-York, 1972.

Gibb, H. A. R. , Mohammedanism, An Historical survay, Ox-Ford, Uni. Press, New-York, 1962.

Grunebaum, G. V. , Luidentite culturelle de Islam, Paris, Gal-Limard, 1973.

Khadduri, Majid, The Islamic Conception of Justice, The johns Hopkins, Uni. Press, Baltimore and London, 1984.

Lewis. Bernard, The Middle East and The West London, 1964.

Russel, Bernard, History of Western Philosophy, London, 1965.

Skinner, B. F. , Beyond Freedom and Dignity, Bantam/vintage, New-York, 1972.

Tylor, E. B. , Primitive Culture 1871, Vol. I. P. I.

Weber, Max, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, New-York, Charles Scribners Sons, 1958.

المؤلف في سطور:

أ. د. معن زيادة

* من مواليد طرابلس-لبنان.
* حصل على الليسانس في الفلسفة من جامعة القاهرة سنة 1962.
* حصل على الماجستير والدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة ماكغيل Megill في مونتريال-كندا سنة1972.
* له عدة كتب منها: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، وهو دراسة في فلسفة ابن باجه الأندلسي، وكتاب خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، كما شارك في تأليف عدة كتب منها: لبنان الحضارة الواحدة، وكتاب مائة عام على ميلاد جبران خليل جبران.
* قام بتحقيق العديد من الكتب منها كتاب تدبير المتوحد، وكتاب شروحات السماع الطبيعي لابن باجه الأندلسي، وكتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي سعيد النيسابوري.
* أشرف على إصدار سلسلة من الكتب تحت عنوان بحوث في الفكر القومي العربي.
* ترجم بعض الكتب وشارك في ترجمة كتب أخرى مثل كتاب مفهوم الحرية في الإسلام لفرانز روزنتال.
* أستاذ الفلسفة والفكر العربي الحديث في الجامعة اللبنانية، وأستاذ محاضر في الجامعة الأميركية في بيروت.
* رئيس تحرير الموسوعة الفلسفية العربية.



أمريكا اللاتينية في أدبها

تأليف: توبي أ. هاف

ترجمة:

أحمد حسان عبدالواحد